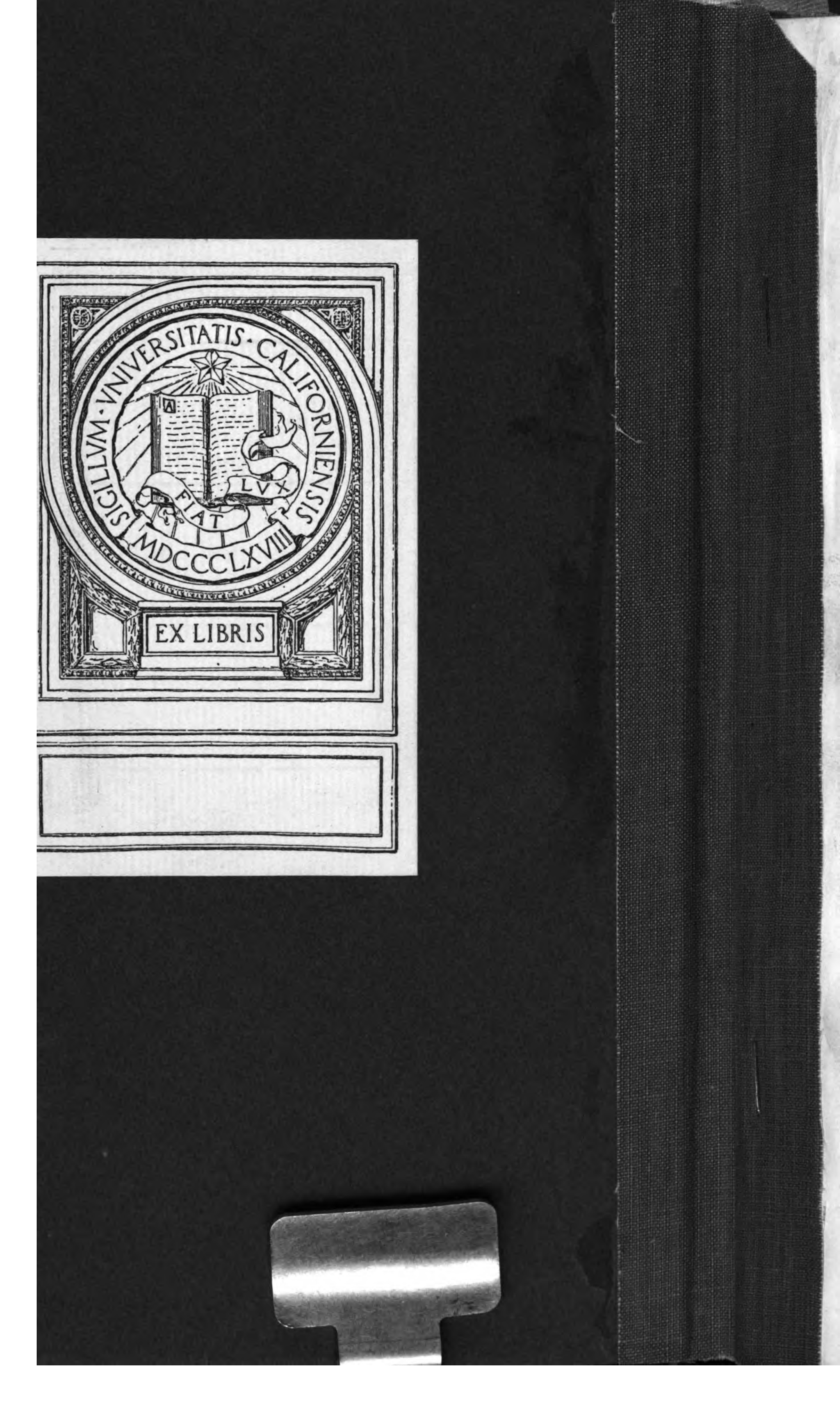

UC-NRLF
$B 45 130



SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

Des hl. Bonaventura Lehre

von der

logisch-psychologischen Analyse des Glaubensaktes.

Eine spekulativ-dogmatische Studie.

Inaugural-Dissertation,

welche mit Genehmigung der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Königlichen Universität Breslau

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

am

Freitag, den 31. Juli, mittags 12 Uhr

im

Musiksaal der Universität

öffentlich verteidigen wird

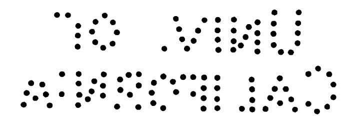
Dr. philos. Kurt Ziesché,
Fürstbischöfl. Geheimsekretär in Breslau.

Opponenten:

Karl Rohn, Pfarrer in Frömsdorf.

Dr. philos. **Adolf Rücker,** Repetent im Fürstbischöfl. Studentenkonvikt, Breslau.

Breslau
Druck von R. Nischkowsky
1908.



Von der Fakultät genehmigt auf Antrag des Referenten
Herrn Professor Dr. Pohle.

Die ganze Studie wird späterhin im Druck erscheinen.



Vorbemerkung.

Die Beschäftigung mit derjenigen Gedankengruppe des Modernismus, welche sich in verschiedener Weise mit Glaubensakt und Glaubensinhalt befaßt, veranlaßte mich, in der klassischen Scholastik über der Lösung jener Fragen und besonders über die psychologische Eigenart des Glaubensaktes nachzulesen. Es ergab sich dabei zunächst die Tatsache, daß die beiden Fürsten der Scholastik, St. Thomas und St. Bonaventura, in der Lösung dieser Fragen nicht wenig von einander abweichen, wenn sie auch beide gleichweit von den modernistischen Lösungsversuchen entfernt sind. Bei näherer Betrachtung war dann festzustellen, daß in der Lehre des hl. Thomas die wesentlichen Elemente der Auffassung Bonaventuras doch enthalten zu sein scheinen, daß aber gewisse Gründe Thomas von Aquin zu einer ganz abweichenden Ausdrucks- und Auffassungsweise veranlaßt haben. Mit Rücksicht auf die modernistischen Irrtümer über den Glaubensakt schien es daher zeitgemäß, den genannten scholastischen Tatbestand in einer besonderen Untersuchung zu erheben. Somit handelte es sich zunächst um eine Darstellung der Besonderheiten der Glaubenslehre des hl. Bonaventura. Dem hätte sich alsdann eine Prüfung darüber anzuschließen, inwieweit wirklich die Lehre des hl. Thomas davon abweicht und wodurch diese Abweichungen veranlaßt scheinen. Dem derzeitigen Dekan der hochwürdigen theologischen Fakultät zu Breslau, Herrn Universitätsprofessor Dr. Pohle, von dem ich vor Jahren den ersten dogmatischen Unterricht genießen durfte, möchte ich auch an dieser Stelle aufrichtigen Dank dafür abstatten, daß er, selbst arg mit Arbeit belastet, meiner Studie sein andauerndes gütiges Wohlwollen und seine wertvolle Förderung nicht vorenthalten hat.

Einleitung.

1. Bonaventuras Lehre überhaupt.

Es ist von jeher ein dringender Wunsch der katholischen Kirche gewesen[1]), daß die reichen theologischen Schätze, welche in den Werken Bonaventuras niedergelegt sind, nicht vergraben würden, sondern daß man sie ausmünze und rege verwerte. Schon zu Lebzeiten Bonaventuras hat man klar erkannt, daß seine Bedeutung weit über die der übrigen Scholastiker hinausgehe und daß er an die Seite des anderen Fürsten der Scholastik, des hl. Thomas, gehöre. Diesen unmittelbaren Eindruck macht schon die formale Bekanntschaft mit seinen Werken, die sich in ihrer anmutigen, geschmackvollen Schreibweise nur der Diktion des hl. Thomas vergleichen lassen, von dem sie jedoch, wie viele meinen, an Klarheit übertroffen wird. Es hat dies darin seinen Grund, daß Bonaventura zur Vereinigung gegensätzlicher Lehrmeinungen neigt, während Thomas die einmal erfaßte Seite des Problems in seiner Lösung mit strengster Konsequenz ausgestaltet, nicht ohne schließlich auch dadurch sich mitunter Schwierigkeiten zu schaffen.

Von dieser seiner schon zu Lebenszeiten Bonaventuras erkannten hohen Bedeutung, nicht von der erreichten hohen Stellung in der Kirche, die auch anderen, nunmehr fast vergessenen Scholastikern, wie etwa Matthaeus von Aquasparta oder Petrus von Tarantasia zuteil wurde, und von der Verklärung seiner Lehre durch die offensichtliche überragende Lauterkeit seiner Persönlichkeit kommt es her, daß sein Name und seine Bedeutung in der Kirche niemals vergessen wurde. Damit ist aber nicht gesagt, daß seine Lehre auch ihrer Bedeutung entsprechend benützt wurde. Es ist vielmehr dem hl. Bonaventura fast zu allen Zeiten so ergangen, daß er mehr gelobt als gelesen wurde. Die Gründe liegen offen zutage. —

[1]) Epistola Leonis XIII „Quod unicum" ad R. P. Bernardinum a. Port. Romatino; s. Op. Omn. S. Bonav. Quaracchi 1887. t. III. p. I. II.

Der wissenschaftliche Betrieb des ausgehenden 13. und des folgenden 14. Jahrhunderts lag immer mehr in den Händen der beiden großen, bald rivalisierenden Bettelorden, von denen sich die Gemeinschaft der Dominikaner nach Überwindung nicht langer Schwierigkeiten rasch völlig dem von Albert dem Großen vorbereiteten konsequenten christlichen Aristotelismus des hl. Thomas anschloß. In ihren Kreisen war darum für eine gründliche Würdigung der Lehre des hl. Bonaventura nichts zu erwarten. Denn sie ist der klassische Abschluß der mittelalterlichen augustinischen Theologie, die sich noch wesentlich auf St. Bernhard, die Victoriner und Alexander von Hales stützt und sich nicht in alleweg der philosophischen Konsequenz des aristotelischen Systemes erschließt. Nach diesen beiden Gipfeln der Scholastik mußte sich ihr geschichtlicher Weg wieder senken, und zwar führte er sie durch die Übertreibung des Intellektualismus, die schon die völlige nominalistische Skepsis in sich barg,[1] zu einer verfeinerten und allzu spitzen Durchgrübelung der in den Hauptsachen, soweit nicht neue wissenschaftliche Problemstellungen auftraten, abgeschlossenen scholastischen Lehren. Das Signal dazu war das Auftreten des scharfsinnigen Skotus, der durch seinen vielfachen Gegensatz zu Thomas, dem geistigen Führer der Dominikanerschule, und weil er aus dem zuspitzenden wissenschaftlichen Geiste geboren war, den jene Zeiten ein- und ausatmeten, seinen ganzen Orden hinter sich her zog. So war auch in dem großen Hause der Minderbrüder kein Raum mehr für ihren größten Sohn und für die Würdigung und Verwertung seiner reinen Lehre, die in den Grundfragen mit Thomas harmoniert oder wenigstens dahin strebt und durch das heilige Maß der Nüchternheit dem

[1]) Baur, Vorles. über die christl. Dogmengeschichte. II. S. 235 [bei Harnack, Dogmengesch. 3. Aufl. Freiburg 1897. 3. Bd. S. 450] „Die durchgängige Rationabilität des kirchlichen Glaubens oder die Überzeugung, daß sich für alle Lehren des kirchlichen Systems irgend welche rationes auffinden lassen, durch die sie auch für die denkende Vernunft festgestellt werden, war die Grundvoraussetzung der Scholastik. [?] Aber in dieser Voraussetzung wurde die Scholastik, nachdem sie in Thomas und Bonaventura ihren Kulminationspunkt erreicht hatte, selbst wieder irre. Diesen für die Geschichte der Scholastik sehr bedeutenden Wendepunkt, von welchem aus sie immer mehr in sich zu zerfallen begann, bezeichnet Duns Skotus." Die volle Wahrheit ist übrigens, daß die Scholastik von Anfang an nominalistische Unterströmungen zu bekämpfen hatte, die aber seit Skotus langsam die Führung an sich zogen.

exzessiven Intellektualismus Schranken auflegt, statt ihm entgegenzukommen. — So lebte Bonaventura zunächst nur in den Kreisen der sich im 14. Jahrhundert entwickelnden Mystik fort, der er im Itinerarium ein grundlegendes und sich von dem gesunden Mittelmaße der kirchlichen Mystik nicht haaresbreit entfernendes Werk geschenkt hat.[1])

Gewiß war das nicht im Sinne der Kirche, welche, je mehr die Scholastik in ihren jüngeren Vertretern ausartete, und je mehr die neuen Irrtümer sie bedrängten, welche mit der Gewinnung neuer Erkenntnisse zunächst verknüpft zu sein pflegen, um so dringender auf jene beiden Fürsten der Scholastik hinwies, auf Bonaventura besonders in der Heiligsprechungsbulle von 1482 und dann noch eindringender 1588 gelegentlich seiner feierlichen Erhebung zum Kirchenlehrer. Tatsächlich arbeitete nun auch ein Zweig der großen Familie des hl. Franziskus eingehend über Bonaventura. Die Kapuziner Gaudentius Bontempi,[2]) Bartholomaeus de Barberiis,[3]) Marcus von Baudunium[4]) und andere mehr[5]) beschäftigten sich in ausführlichen Werken eigens mit der Lehre Bonaventuras. Selten aber wurde sie von ihnen, die entweder unter dem Schuleinfluß des Thomismus oder des Skotismus standen, unbefangen aufgefaßt. Auch der Einfluß Bonaventuras auf die klassischen, nachtridentinischen Theologen blieb gering. Man nennt ihn gelegentlich, ohne es meist der Mühe wert zu

---

[1]) Daher stammt noch heute die Neigung, Bonaventura nur als Mystiker zu bewerten, wozu seine Werke keinen Anlaß bieten, denn sie sind wie die des hl. Thomas zum allergrößten Teile spekulativ-scholastisch.

[2]) Palladium theologicum seu tota theologia scholastica ad intimam mentem D. Bonaventurae, seraphici doctoris, cujus eximiae doctrinae raptae restituuntur, sententiae propugnatae propugnantur. 7 tom. in folio Lugduni 1676 sq.

[3]) Cursus theologicus ad mentem seraphici doctoris S. Bonaventurae. 2 tom. in folio Lugduni 1687.

[4]) Paradisus theologicus Unius et trini doctorum Angelici, Seraphici et Sabtilis, horumque conciliatoris, fonte irriguus ed. II. 2 tom. in fol. Lugduni 1667.

[5]) Die Vorgenannten sind zur Untersuchung der Lehre Bonaventuras mit herangezogen. Von den klassischen nachtridentinischen Theologen sind besonders Lugo, disputationes scholasticae et morales de virtute fidei divinae, ed. II., Lugduni 1666, und Suarez, opus de triplici virtute theologica. Aschaffenburg 1622, von den Thomisten absichtlich nur Joannes Malderi de virtutibus theologicis, Antverpiae 1616, herangezogen. Richard v. Middleton, der öfters zu Rate gezogen wurde, ist nach der Ausgabe des Lazarus Soardus, Venedig 1508, zitiert.

halten, der Eigenart seiner Lehre prüfend nachzugehen. Und so ist es mit geringen Ausnahmen bis heute geblieben.[1])

Unterdessen ist mit dem Aufblühen des unmittelbaren Studiums der klassischen Scholastik und ihrer historischen Erforschung auch die Beschäftigung mit Bonaventura wieder reger geworden und hat zu einer neuen Ausgabe seiner Werke[2]) durch seinen Orden geführt und von neuem hat dabei die Kirche auf seine theologische Bedeutung hingewiesen.[3])

2. Die Lehre von der Analyse des Glaubens überhaupt.

Im folgenden wird nun angestrebt, Bonaventuras Lehre vom Glauben insoweit darzustellen, als dessen psychologische und logische Analyse in Betracht kommt; es handelt sich also dabei um die Frage der Beteiligung von Erkenntniskraft und Willen am Glauben. Daß die Lehre Bonaventuras in solchem Hauptpunkte der theologischen Lehre rein sein muß, liegt bei seiner Stellung als Kirchenlehrer auf der Hand; es hat dies auch niemals jemand bestritten. Daraus folgt aber nicht, daß sie in der näheren Ausgestaltung nicht eigenartig sein könne, wie sie es wirklich ist. Sie ist nicht ohne weiteres mit der Lehre des hl. Thomas identisch.

Darüber freilich sind alle Lehrer der Kirche völlig einig, daß es verkehrt wäre, den Glaubensakt schlechthin einen Akt des Intellektes zu nennen. Suarez schreibt diese Ansicht z. B. Holcot und einem Franciscus de Marchia zu.[4]) Malderi[5]) führt diesen Irrtum, den im Mittelalter Abälard[6]) teilte, mit Augustinus[7]) auf die Manichäer zurück. Die falsche Grundlage dieser Ansicht kann natürlich nur darin bestehen, daß man es für möglich hält, die Glaubenswahrheiten dem menschlichen Erkenntnisvermögen evident zu machen. Alsdann wäre der Intellekt allerdings aus seiner eigenen Kraft genötigt und imstande, den Glaubensassens zu vollziehen. Es würde sich aber dann überhaupt nicht mehr

[1]) So erwähnt z. B. Pesch, praelect. dogmaticae t. VIII. Freiburg 1898 in seiner ausführlichen Darstellung der Lehre vom theologischen Glauben, in der, wie zu zeigen ist, Bonaventuras Theologie ansehnliches Eigengut enthält, nur rein zufällig [p. 145 n. 385], daß nach Bonaventura der Mangel der Evidenz das Verdienst des Glaubens begründet [III. S. 24. d. I.], was natürlich keinerlei Eigenart seiner Lehre ist.

[2]) D. S. Bonaventurae Op. Omn. Quaracchi 1887. [3]) ib. t. III. p. I, II.

[4]) Suarez, de fide disp. III. s. VII. n. 2; ib. disp. II. s. VI. n. 2.

[5]) a. a. O. q. 1. a. 5. s. 2. [6]) Bern. ep. 190.

[7]) De utilitate credendi c. 1.

um ein Glauben, sondern um wirkliches Erkennen handeln. Streng genommen gehört auch hierher der Irrtum all jener, welche glauben, durch zwingenden logischen Schluß von der Evidenz der Glaubwürdigkeit zu jener der zu glaubenden Sache hinübergelangen und auf diese Weise das Glauben in einen logischen Diskurs, also einen reinen Erkenntnisvorgang auflösen zu können. Nun hat ein Teil derjenigen, welche an die Tragfähigkeit dieser Brücke glaubten, den Begriff des Glaubens dann dadurch zu retten gesucht, daß sie die evidente Glaubwürdigkeit der Offenbarung bestritten.[1]) Sie büßen damit das Zuviel, welches sie an der einen Stelle der Vernunft in der Vorbereitung des Glaubensaktes zubilligen, mit einer anderweiten Schmälerung seiner vernünftigen Grundlagen. — Die Anhänger dieser Ansicht schließen somit den Willen fast ganz von der Beteiligung am Glaubensakte aus. Sie geben nur zu, daß er den Verstand zur Ausübung seines eigenen Aktes bewegt, wie das bei allen Geistestätigkeiten nötig ist.

Ganz ebenso falsch ist die Ansicht, daß der Wille allein den Glaubensakt setze. Man könnte hierher den Fiduzialglauben der Reformatoren des 16. Jahrhunderts rechnen, wenn dieser Begriff mit Glauben in unserem Sinne überhaupt noch irgend etwas zu tun hat.[2]) Wenn die großen nachtridentinischen Theologen lehren, das Glauben sei Sache des Intellektes, nicht des Willens, so haben sie wesentlich diesen häretischen Gegensatz dabei im Auge[3]) und wollen den Glauben als Wahrheitsergreifung gegen den ganz andersartigen Akt der fiducia abgrenzen.[4]) — Hierher gehören auch die verschiedensten Formen des Gefühlsglaubens. Eine seiner Hauptarten wird von Jacobi repräsentiert. Heute hat sich der Gegensatz schon wieder etwas verschoben, indem, wie später noch zu bemerken sein wird, die neuzeitliche protestantische Theologie den Glauben zu bloßen Werturteilen umgestalten will, zu nur scheinbar theoretischen Formulierungen reiner Willensgüter.

---

[1]) Marc. a. Bandunio, Parad. theol. t. II, q. 48 a. 1. Credere est propositae veritati firmiter simul et obscure inhaerere vel assentiri propter solam et inevidentem Dei loquentis autoritatem.

[2]) Denzinger, Vier Bücher v. d. relig. Erkenntnis, Würzburg 1857, II. S. 429, sagt von ihm, daß er den eigentlichen Glauben einschließt und zur Voraussetzung hat.

[3]) Suarez, de fide, disp. I. s. 1. n. 2. [4]) Ebendas., VI. s. 1. n. 1.

An diese beiden falschen Auffassungen grenzen zwei Ansichten an, die von Einzelnen vertreten wurden. So meinte Cajetanus,[1]) es sei dergestalt in der Gewalt des Willens, den Intellekt zum Assense zu bewegen, daß er es auch dann tun könne, wenn keinerlei Grund oder Motiv vorläge. Diese Ansicht wird allgemein verworfen,[2]) weil alsdann die Tätigkeit des Verstandes sich ganz außerhalb seines Objektes bewegen würde,[3]) sodaß es zweifelhaft wird, ob überhaupt noch ein Erkenntnisakt vorliege. — Skotus dagegen verteidigt gegen die gewöhnliche Meinung seine Ansicht, daß eine Mitwirkung des Willens zum Glauben nicht mehr erforderlich sei, sobald der Intellekt den Glaubenshabitus erlangt habe.[4])

Die richtige katholische Auffassung liegt, wie allgemein zugegeben wird, in der Mitte zwischen den beiden erstgenannten Extremen. Danach ist bei jedem Glaubensakte sowohl dem Willen als dem Verstande eine wesentliche Mitwirkung zuzuschreiben. Diese Lehre wird mit völliger Einmütigkeit von der Gesamtheit der katholischen Glaubenslehrer festgehalten. Nur in der Erläuterung und Darstellung jenes Zusammenwirkens weichen sie gemeinhin von der Auffassung Bonaventuras ab. Sie schieben die Tätigkeit beider Vermögen nicht, wie Bonaventura es tut, in die komplexe Einheit des Glaubensaktes zusammen, sondern suchen die Sonderung beider Akte, die Bonaventura nur gedanklich für möglich hält, in der Wirklichkeit nachzuweisen. Sie beschränken alsdann den eigentlichen Glaubensakt auf die Erkenntniskraft, von der er gesetzt (elicere) werde, während der Wille diese Setzung nur befehle (imperare), sodaß seine Tätigkeit nicht schlechthin zum Glauben gehöre.[5]) Liest man jedoch die nähere Beschreibung, wie alsdann Verstandes- und Willensakt aufgefaßt werden, so ergibt sich, daß eine solche reale Sonderung untunlich erscheint. Ohne es zu wollen, wie es scheint, werden die Theologen zur Beschreibung schon des komplexen Aktes,

---

[1]) Comm. ad I, II, q. 65, a. 4. [2]) z. B. Lugo, de fide, disp. X, s. 1 n.

[3]) Suarez, de fide, disp. VI, s. 6 n. 8.

[4]) I. post. q. 8 ad ult., cf. Suarez, de fide, disp. VI, s. 6 n. 3. Ohne jeden Anhalt schreibt Gaudentius [a. a. O. t. V, tr. I, q. 18, n. 178, p. 30b diese Ansicht gar Bonaventura zu. — Auch Gaudentius [a. a. O. t. II, q. 50, a. 2, p. 212a] nähert sich dieser Ansicht.

[5]) Lugo, de fide, disp. X. prooem. Diximus, virtutem fidei in sua latitudine sumptam comprehendere non solum assensum intellectualem, sed etiam voluntatem piam credendi.

der von Verstand und Wille zugleich gesetzt wird, hingeführt,[1]) und wo die Sonderung mit Gewalt festgehalten wlrd, scheinen sich sofort Schwierigkeiten zu ergeben. Daher erklärt Hurtado,[2]) er würde sich gern der Anschauung Bonaventuras anschließen, wenn sie nur von mehreren geteilt würde und sich auf gewichtigere Gründe stützte.

Obwohl sich nun beide genannten Auffassungen sicherlich zwischen jenen beiden erwähnten Extremen, die von den Theologen nicht nur, sondern von der Kirche selbst positiv verworfen werden, also im freien Spielraume bewegen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß sie einen tiefen Unterschied in sich bergen. Etwas auf Befehl des Willens für wahr halten, ist nicht dasselbe, wie etwas für wert halten, als Wahrheit angeeignet zu werden und es sich aneignen. Im ersteren Falle haben wir einen vom Willen befohlenen Erkenntnisakt, im anderen die Vermählung eines Willensaktes mit einem Erkenntnisakt. Im letzteren nämlich richten sich beide unmittelbar auf dasselbe Objekt, die veritas prima, unter verschiedenen Rücksichten natürlich. Im ersteren dagegen richtet sich der Willensakt nur auf den Erkenntnisakt,[3]) nur dieser aber auf das Objekt, die göttliche Wahrheit unmittelbar.[4]) — Auch aus der möglichen Steigerung beider Seiten des Glaubensaktes ergibt sich der tiefere Unterschied dessen, ob man sie als ein Ineinander oder ein Nacheinander faßt. Sowie nämlich die intellektive Seite des Glaubens in der gesunden Gnosis

---

[1]) So sagt z. B. Denzinger, der die Sententia communis genau auseinandersetzt, zusammenfassend [a. a. O. II. Bd. S. 533]: „Die communis, welche nach dem einfachen Sinne der soeben angeführten Stellen klar dafür ist, lehrt, daß der Glaube Akt der Erkenntnis sei, der unter einem positiven spezifikativen und auf das Wesen des Glaubens innerlich einfließenden imperium des Willens stehe, und zwar glauben wir die Notwendigkeit dieses Willensaktes vom Wesen des Glaubens überhaupt ableiten zu müssen."

[2]) De fide, disp. 50, § 5.

[3]) Denzinger [a. a. O., II. B. S. 533] sagt zunächst: „Es stellt sich uns also die Annahme der Wahrheit nicht zunächst als eine Sache des Denkens als solcher, sondern als eine Sache der praktischen Klugheit und der moralischen Pflicht dar". Dann fährt er fort: „Das Wahre stellt sich uns vor sub ratione boni". Hier gleitet er über den aufgezeigten tiefen Unterschied also hinweg, ohne es zu merken.

[4]) Insofern hat Georg Schmitt [Vernunft und Wille in ihrer Beziehung zum Glaubensakt. Augsburg Lampart 1903] recht, zu behaupten, eine einheitliche Ansicht über die psychologische und logische Analyse des Glaubensaktes sei

der Scholastik[1]) ihre Entfaltung findet, ist auch die beim Glauben mitwirkende Willenstätigkeit einer Steigerung fähig. Der den Erkenntnisakt nur befehlende Wille könnte diese Steigerung nur in einer erhöhten Festigkeit seines Befehles erfahren. Tatsächlich ist dies auch eine Vervollkommnung des Glaubens, aber nicht mehr eine innerwesentliche. Der sich unmittelbar auf die göttliche Wahrheit richtende Willensakt, der sie nämlich wert hält, als Wahrheit angeeignet zu werden, findet dagegen seine organische Entfaltung in der gesunden Mystik, in der nämlich die göttliche Wahrheit „als ferre als muglich ist, bekant und empfunden und geschmeckt wirt yn der seel".[2]) Insofern hängt also die Auffassung des Glaubens durch Bonaventura wesentlich zusammen mit seiner Doppelstellung als Scholastiker und Mystiker. Sein harmonisches Wesen drängte ihn zur innerwesentlichen Ausgestaltung des Glaubens nach beiden Seiten hin.

Es läßt sich vielleicht erklären, warum besonders die klassische nachtridentinische Theologie immer schärfer dahin drängt, die Mitwirkung des Willens zum Glauben als eine nur mittelbare, den Glaubensakt befehlende, zu charakterisieren und diesen selbst als rein intellektiven Akt aufzufassen. Bonaventura sagt einmal im Anschlusse an Aristoteles,[3]) daß das Mittlere an der Natur der Extreme einen gewissen Anteil hat.[4]) So entwickeln sich auch nach beiden Seiten aus der richtigen Auffassung des Glaubens die falschen, indem sie je einen seiner wirklichen Wesensteile übertreiben. Die Übertreibung des intellektiven Momentes in der verfallenden Scholastik hatte die nachtridentinische Theologie bereits in sich überwunden. Es stand ihr aber in der ganzen Linie das Verfallsergebnis der Mystik gegenüber, welches den Glauben mit Ausschluß der vernünftigen Erkenntnis für ein alleiniges Erzeugnis des Gefühls oder des Gemütes erklärte und das berechtigte subjektive und persönliche Element des Glaubens, das in der unmittelbaren Mitwirkung des Willens gegeben ist, zum vollen Subjektivismus erhob. Es

unter den Theologen bis heute nicht erreicht. Seine eigene Auffassung freilich, wonach der Glauben nur noch ein dem mittelbaren Erkennen der Glaubenswahrheiten nachfolgender anerkennender Willensakt ist, ist der klassischen Scholastik fremd. Vgl. Pesch, Theol. Zeitfragen, 4. Folge, Freiburg 1908, S. 14.

[1]) Vat. Sess. III. c. IV. Denzinger, Enchir. n. 1643.

[2]) Theologia Deutsch, ed. Mandel, Leipzig 1908, c. I, S. 8.

[3]) X. Met. t. 22 (IX c. 7). [4]) III. S. 23. 1. 1. op. 1.

war also eine Notwendigkeit, das objektive, in der Glaubenserkenntnis beschlossene Element besonders zu betonen, wozu jene Sonderung des nach Bonaventura komplexen Glaubensaktes in zwei aufeinanderfolgende Akte ein geeignetes Mittel schien.

3. Das Verhältnis der Lehre Bonaventuras zum hl. Thomas von Aquin.

Sicherlich konnte man sich dabei auf eine deutlich ausgeprägte Eigentümlichkeit der Lehre des Aquinaten berufen. Die Ausdrucksweise des hl. Thomas ist somit insoweit sicher die eine Grundlage der der Anschauung Bonaventuras entgegenstehenden gewöhnlichen Ansicht, welche den Glaubensakt aus seiner komplexen Einheit in zwei Akte auseinanderzieht. Die sehr weitgehende tiefere Übereinstimmung der Lehre des hl. Thomas und des hl. Bonaventura von der Sache, die einer eigenen Untersuchung bedarf, legt jedoch die Vermutung nahe, daß der hl. Thomas von einer ganz anderen Seite her, nicht um sich gegen übertriebenen Voluntarismus zu schützen, zu der teilweise abweichenden Formulierung seiner Lehre gelangte.

Ein Grund der verschiedenen Auffassung des Glaubens bei Bonaventura und Thomas greift nun, wie auch Lugo[1]) sofort bemerkt, offenbar auf einen Unterschied ihrer philosophischen Lehren zurück, und zwar schließlich darauf, daß Bonaventura in diesem Punkte noch an der augustinischen Überlieferung festhält, während Thomas zur aristotelischen Auffassung fortschreitet. Wenn nämlich der hl. Thomas im Gegensatze zu Bonaventura die Seelenvermögen mit Aristoteles als Akzidenzien an der Substanz der Seele betrachtet, so kann er ganz sicher den metaphysisch einfachen Habitus des Glaubens nur noch in eines der beiden Vermögen verlegen. Er entscheidet sich dabei begreiflicher Weise für das Erkenntnisvermögen und beschränkt das eigentliche Wesen des Glaubens auf die darin ausgeübte Tätigkeit des Intellektes.[2])

---

[1]) De fide disp. XV. s. I. n. 1.

[2]) Credere autem immediate est actus intellectus, quia obiectum huius actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum. Et ideo necesse est, quod fides, quae proprium principium est huius actus [also der Glaube, sofern er unmittelbar Prinzip der Verstandestätigkeit ist], sit in intellectu sicut in subiecto. Thomas A. S. II, II. 4. 2.

I. Der Begriff des Glaubens.

1. Der Begriff des Glaubens bei Bonaventura. Wenn man eine sichere Grundlage für die Untersuchung und Darstellung dessen gewinnen will, was der hl. Bonaventura über die psychologischen Vorgänge beim Zustandekommen des theologischen Glaubens lehrt, so ist eine kleine Vorarbeit erforderlich. Man muß vorher versuchen, Inhalt und Umfang seines Glaubensbegriffes genau abzugrenzen. Bonaventura tut dies nämlich nur gelegentlich im Verlaufe seiner grundsätzlichen Erörterungen über den Glauben[1]) und dann noch im Anhange zu seiner ersten Untersuchung über denselben Gegenstand, wo er gewisse Schwierigkeiten im Texte der von ihm erklärten Sentenzen des Petrus Lombardus erörtert.[2])

Von der Untersuchung auszuscheiden sind daher, wie man dies noch heute ausdrücklich und aus sehr gewichtigen Gründen tut,[3]) zunächst alle Begriffe, welche nur durch eine gewisse Analogie[4]) dem Glauben ähneln und deshalb nach dem Sprachgebrauche der hl. Schrift fides genannt werden. Bonaventura zählt deren sechs auf.[5])

Neben ihnen erwähnt Bonaventura vier andere Weisen, vom Glauben zu sprechen, die für die vorliegende Untersuchung gleichfalls außer Betracht bleiben.[6]) In ihnen bezeichnet man bestimmte Unterarten des Glaubens oder nur seinen Akt oder sein Objekt mit dem Worte fides.

Von allen diesen Begriffen unterscheidet er, wie wir das noch heute tun, den vollen Begriff des göttlichen Glaubens.[7])

---

[1]) III. S. 23—25.

[2]) III. S. 23. d. I—VI.

[3]) Hurter, Theol. Dogm. comp. 11. ed. Innsbruck 1903, I.

[4]) Pro eo quod in omnibus reperitur quaedam ratio assensus et credulitatis cuiusdam. III. S. 23. d. II.

[5]) a. a. O.; vgl. Heinrich, Dogmat. Theologie. 2. Aufl. Mainz 1881. I. S. 526 ff.

[6]) a. a. O.

[7]) Hic de ea sc. fide loquimur, cuius vi omnino assentimur iis, quae tradita sunt divinitus. Cat. Rom. ex decr. Conc. Trid. ed. Smets. Bielefeld 1846. I. p. 2.

Dieser volle Begriff des göttlichen Glaubens entwickelt sich durch nähere Bestimmungen aus dem natürlichen Glaubensbegriffe, welcher also manches mit ihm gemeinsam haben muß.

2. Der natürliche Glaube. Glauben im allgemeinsten Sinne heißt etwas für wahr halten, was man selbst nicht gesehen hat oder sieht,[1] also auf die Aussage eines anderen hin.[2] Handelt es sich dabei um die Aussage eines Menschen, so kann das Glauben vernünftig, nützlich, sogar notwendig, es kann aber auch töricht und schädlich sein. Es kommt, um dies zu beurteilen, durchaus darauf an, was, warum und wem man glaubt, nicht auf das Glauben selbst. Denn diese Art des Glaubens kann an sich der Weg zur Wahrheit wie zum Irrtum sein. Deshalb ist die Geneigtheit zum natürlichen Glauben, die Leichtgläubigkeit, nicht einmal zu den natürlichen Tugenden zu rechnen.[3] Sie ist kein schlechthin guter Habitus, wie es zur Tugend gehört. Daher ist es besser, die Seele des Menschen bleibt in dieser Beziehung kühl, nicht gleichgültig, aber etwas schwerfällig, d. h. also ohne Habitus und entscheidet sich für das Glauben erst nach Prüfung der Umstände und von Fall zu Fall.[4]

3. Der natürliche Glaube in religiösen Dingen. Das Gesagte gilt selbst von gläubiger Annahme religiöser Belehrung, sofern sie einzig oder hauptsächlich durch das Mittel menschlichen Ansehens sich Geltung verschaffen will.[5] Sie ist wohl wirklicher natürlicher Glaube, aber ein eigener

---

[1] Fides est virtus, qua creduntur, quae non videntur. Petr. Lombard. III. S. d. 23. c. 2 ex Gloss. ad Rom. 1, 18; vgl. Augustinus, enchirid. c. 8. n. 2.

[2] Mit dem Glauben hat es also trotz eines häufigen uneigentlichen Sprachgebrauches [vgl. III. S. 24. 1. 1. f. 6] überhaupt nichts zu tun, wenn jemand etwas für wahr hält, wovon er sich mit eigenen Augen oder durch das Licht der Vernunft überzeugt hat. III. S. 23. 2. 3 c. Damit streitet Joann. 20, 29 nicht, weil für den hl. Apostel Thomas das Schauen des Einen [der Menschheit des Herrn] der Grund zum Glauben des Anderen [seiner Gottheit] war. III. S. 23. d. I.

[3] III. S. 23. 2. 1. ad 5.

[4] Richard. a Mediavilla, III. S. 23. 4. 2. op. ad 1. Ad primum in oppositum dicendum, quod cito assentire dicto hominis; levitas cordis est: (Eccl. 19.) sed cito assentire summae veritati non est cordis levitas sed rectitudo.

[5] III. S. 23. 2. 2. c. ad 1. 2.

Habitus ist, wie gezeigt, dafür nicht anzunehmen. Damit ist schon der Übergang zu dem Fürwahrhalten nicht geschauter religiöser Dinge gemacht, welches eine ganz besondere Art des Glaubens ausmacht. Bonaventura faßt dabei, wie die Väter, zunächst nur das Fürwahrhalten von Sätzen der christlichen Religion ins Auge.[1])

Es läßt sich nun bei den Menschen ein ungemein verschiedenes Fürwahrhalten religiöser Sätze beobachten. Die niedrigste Art dürfte wohl jene sein, welche sich der bloßen Gewohnheit zuschreiben läßt.[2]) Bei ihr kann man nämlich sogar zweifeln, ob ein wirkliches Fürwahrhalten oder nur gedankenloses Nachreden der Glaubenssätze stattfindet. Ist dies also vielleicht überhaupt kein Glauben, so ist es sicher nicht zur Tugend des Glaubens zu rechnen. Es bleibt bei der anzustellenden Untersuchung von vornherein beiseite liegen.

Ebenso ergeht es dem schon erwähnten religiösen Glauben, welcher auf rein menschliches Ansehen sich aufbaut.[3]) Nur im uneigentlichen Sinne wird diese Geistestätigkeit von einigen Scholastikern ungeformter Glauben (fides informis) genannt. Sie meinen damit, daß ihm nicht nur die Verbindung mit der heiligmachenden Gnade, sondern eine wesentliche Bestimmung (forma) des Glaubens selbst, nämlich der Tugendcharakter, fehlt.[4]) Es handelt sich also dann nicht mehr um die Tugend des Glaubens.

Auch der Rest des wahren Glaubens, der irgend einem Irrgläubigen noch geblieben sein mag, vermag Bonaventura nicht als tugendhaft im Sinne eines guten, wenn auch rein natürlichen Habitus zu betrachten.[5]) Denn der Häretiker wagt es entweder, Gott nicht um seiner selbst willen, sondern um anderer Gründe willen zu glauben,[6]) oder er hat sich sogar völlig auf rein menschliche Beweggründe für sein Glauben zurückgezogen. Sonst wäre es unmöglich, daß er zum Teil Irriges glaubte.[7]) Es müßte denn

---

[1]) August. enchirid. c. 9. n. 3; vgl. Petr. Lombard. III. S. d. 23. c. 2.

[2]) III. S. 23. 2. 2. ad 2.

[3]) Utpote propter amorem et reverentiam dicentis, vel propter miracula, vel propter rationes et argumenta III. S. 23. 2. 2. c.

[4]) III. S. 23. 2. 3. c.

[5]) III. S. 23. 2. 1. ad 4.

[6]) I. S. 1. 2. 1. ad 2.

[7]) Fides est necessario universalis, id est complectens omnes veritates divinitus revelatas et ab Ecclesia seu tales propositas. Ergo qui unum fidei

ein solcher den Widersinn versuchen, der göttlichen Autorität nur zum Teile Glauben zu schenken, nämlich nicht in allem, wofür sie sich verbürgt. In jedem Falle ist der Glauben jene tugendhafte Eigenheit der Seele, welche sie zu allen und nur zu guten und vernünftigen Akten ihrer Art befähigte, dahin. Höchstens ist noch ein Nachglanz des Glaubens, eine Habilität der Seele zu einigen unvollkommenen Glaubensakten geblieben.[1]

Ganz außer Betracht bleibt für die beabsichtigte Untersuchung auch jenes eigentümliche Verhalten, welches die gefallenen Engel den religiösen Wahrheiten gegenüber zeigen. Die murrende und widerstrebende Zustimmung, welche sie nach dem hl. Bonaventura den nicht geschauten religiösen Wahrheiten zollen, beruht nämlich nach ihm auf einer Art Zwang.[2] Dieser führt sich zum Teil auf das einstige Schauen jener Wahrheiten zurück, das sie im Himmel genossen, bis sich zugleich mit ihrem Sturze auch für sie auf jene Wahrheiten der Schleier des Rätsels gesenkt hat. So steht es z. B. mit ihrem Fürwahrhalten des dreipersönlichen und doch einigen Gottes. Man kann es so wenig Glauben nennen, wie wir das Festhalten an einem mathematischen Satze, dessen Beweis wir vergessen haben, so bezeichnen würden. Zum anderen Teile beruht ihr Fürwahrhalten der Offenbarungswahrheiten auf zwingenden Schlüssen. Sie sehen nämlich die Folgen des Glaubens und Unglaubens an den Menschen. Auch dieses Verhalten ist kein Glauben.[3]

---

articulum, v. g. aeternitatem poenarum inferni scienter reiicit, neque quoad ceteros articulos fidem theologicam habere potest; quia reiiciendo hunc solum articulum, reiicit fidei rationem formalem; atque ideo ceteras veritates iam non credit auctoritate Dei, sed proprio vel aliorum indicio subnixus. Marc, Inst. moral. Alphons. ed. IX. Romae 1898, I, p. 287.

[1]) III. S. 23. 2. 2. ad 4. Damit nimmt der hl. Bonaventura eine Mittelstellung ein zwischen Durandus, welcher meint, die eingegossene Glaubenstugend könne auch im Irrgläubigen schlechthin bleiben, und Thomas, welcher es schlechthin leugnet. Malderi [a. a. O. q. 5 a. 3 p. 123] nennt letztere Ansicht die gewöhnliche, erstere temerär.

[2]) Henry Monnier, la Notion catholique de la foi, Paris, Lepetit. 1893, irrt daher, wenn er meint, die Scholastik schriebe den Dämonen noch ein wirkliches Glauben zu, obwohl er recht hat, daß alsdann noch die Freiheit dazu mitwirken müßte. Dann wäre es aber eben auch ein ethischer Akt. p. 31.

[3]) III. S. 23. 2. 3. c; vgl. Alex. Hales, S. p. III. q. 64 m. 7 ad 2. Fides daemonis in suo credere habet sentire, sed non assentire vel consentire; vgl. schol. I. u. II. z. III. S. 23. 2. 1.

4. Die Tugend des Glaubens (fides divina). Allen diesen Verhaltungsweisen des Geistes zur Annahme nicht geschauter Wahrheit fehlt somit etwas zum Begriff des Glaubens oder in seiner Ausgestaltung zur Tugend. Zur Tugend des Glaubens gehört nämlich die Geneigtheit, seinen Verstand der Urwahrheit (prima Veritas) um ihrer selbst willen und darum in alleweg und über alles zu unterwerfen, und zwar durch Fürwahrhalten des von ihr Geoffenbarten.[1])

Weil aber das Endliche unfähig ist, sich zu dem Unendlichen und das Unendliche zu sich in realen Bezug zu setzen,[2]) so ergibt sich zunächst die beachtenswerte Folgerung, daß es eine rein natürliche, selbsterworbene Tugend des Glaubens nicht gibt. Nur im uneigentlichen Sinne spricht daher Heinrich[3]) von einer erworbenen Tugend des Glaubens. Denn es kann keine völlig natürliche Fähigkeit zu Akten geben, die über die natürlichen Kräfte hinausgehen. Dementsprechend sagt Heinrich[4]) selbst: „Ein wesentlich übernatürlicher Habitus kann nicht durch Übung erworben, sondern nur eingegossen werden.“[5]) Der Habitus des Glaubens geschaffenen Wahrheitsquellen gegenüber, die Leichtgläubigkeit, hat sich als Untugend erwiesen. Der Glaubenshabitus gegenüber der Urwahrheit aber führt bereits über die natürlichen Kräfte des Menschen hinaus.[6]) Die Begriffsbestimmung der natürlichen Tugend, welche Bonaventura sich zu eigen macht,[7]) läßt sich, wie bereits im einzelnen gezeigt wurde, auf keine der oben beschriebenen glaubensähnlichen

---

[1]) III. S. 23. 2. 2. c.

[2]) Klee, Grundriß der Moral. 2. Aufl. Mainz 1847. S. 38.

[3]) a. a. O. S. 630. [4]) a. a. O.

[5]) Malderi, de virt. theol. ad II, II. q. 4. a. 5. d. II. p. 114, 115. Immo fides tunc proprie non erit virtus: nam etiam actus fidei acquisitae potest imperari a caritate; nemo tamen propterea dixerit, fidem acquisitam esse virtutem.

[6]) Daher ist es offenbar nicht ohne Bedenken, zu behaupten, daß der Mensch kraft des Naturgesetzes verpflichtet sei, die in der erkannten göttlichen Offenbarung enthaltenen Wahrheiten zu glauben. Denn die Verpflichtung des Naturgesetzes kann über die Kräfte der Natur nicht hinausreichen, der Glaube reicht aber hinsichtlich seiner Gegenstände und wegen seiner absoluten Festigkeit [Heinrich, a. a. O. S. 616] über diese Kräfte weit hinaus, vgl. Lehmen, Lehrb. d. Philos. Freiburg, Herder. 1906. IV. S. 141.

[7]) Habitus rectificans potentiam aliqua rectitudine iustitiae et vigorans eam circa opus difficile. III. S. 23. 2. 1. c.

Geistestätigkeiten vernünftiger Wesen mit Recht anwenden. Sie läßt sich aber auch auf den eben vorläufig definierten wirklichen Glauben nicht schlechtweg anwenden, weil dieser über die natürlichen Kräfte des Menschen hinausgeht, wie Bonaventura in Übereinstimmung mit dem Vatikanum[1]) lehrt. Ein gläubiger Mensch hat nämlich etwas in sich, wodurch er bereit und leicht imstande ist (promptus et facilis), allen Glaubensartikeln zuzustimmen, sofern sie ihm vorgelegt werden.[2]) Dieser Habitus befähigt somit den Menschen, auch solche göttliche Mitteilungen für wahr anzunehmen, welche über die Erkenntniskräfte seines natürlichen Verstandes hinausgehen, außerhalb seiner Tragweite liegen oder ihm gar zu widersprechen scheinen.[3]) Durch den Glauben wird der Menschengeist somit über den Bereich seiner natürlichen Kräfte erhoben.[4]) Es kann aber unmöglich ein natürlicher oder selbsterworbener Habitus den Intellekt zu Leistungen befähigen, die über seine natürlichen Kräfte gehen,[5]) weshalb die Tugend des Glaubens in jedem Falle auf göttliche Eingießung zurückzuführen ist.[6]) Natürlich soll damit nicht gesagt sein, daß das Material des Glaubens, die Glaubensbegriffe, in welchen die Tugend des Glaubens zur Tätigkeit übergeht, nicht durch menschliche Mitteilung überliefert werden könne;[7]) jedoch ist die Glaubensüberlieferung schließlich auf Offenbarung zurückzuführen und durch das Wirken des hl. Geistes in der Kirche andauernd geschützt,[8]) sodaß auch sie keine rein natürliche ist, wie auch Gott ihrem natürlichen Verständnisse durch das äußere Ohr beständig

---

[1]) c. 3 de fide; can. 5.

[2]) III. S. 23. 2. 2. ad 5.

[3]) Quae sc. fides dirigit ad aliqua credenda, quae sunt praeter et contra et supra iudicium rationis III. S. 23. 2. 2. ad 3.

[4]) In ipsa sc. fide elevatur anima supra ea, quae sunt ei naturalia. III. S. 23. 2. 2. c., vgl. ib. f. 4; ib. 23. 2. 1. f. 3; IV. S. 5. 3. 1. ad 3. Das ist der wahre Kern des Rationalismus, daß es dem menschlichen Verstande nicht natürlich ist, unfaßbare Wahrheiten anzunehmen; seine Ausschreitung besteht aber darin, daß er es zugleich für unmöglich erklärt.

[5]) III. S. 22. 2. 2. f. 4.

[6]) ib. f. 1. 2. Die neuere Dogmatik erklärt diese wesentliche Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens auch aus der im Glauben erfolgenden gnadenhaften Teilnahme des Menschengeistes an der Gewißheit und Wahrheit des göttlichen Wissens, z. B. Heinrich, a. a. O. S. 547.

[7]) Röm. 10, 17; III. S. 22. 2. 2. op. ad 1 u. c.

[8]) III. S. 23. 1. 4. ad 4.

durch innere übernatürliche Einsprechung in das innere Ohr zu Hilfe kommt.[1]) Ganz allein und unmittelbar auf göttliche übernatürliche Erleuchtung führt sich dagegen das eigentliche Glauben zurück, d. h. die Umkleidung der Glaubensbegriffe mit dem Wahrheits- oder Geltungsbewußtsein.[2]) Es gehört zu den geistlichen Gnadengaben.[3])

Dem göttlichen Glauben, wie er bisher beschrieben wurde, entsprechen drei Begriffsbestimmungen, welche Bonaventura aus Augustinus[4]) und Johannes Damascenus[5]) anführt. Trotzdem ist es noch nicht der volle christliche Glaube, der zum Heile führt.

5. Der Glaube als geistliches Bewegungsprinzip (fides formata). Zu diesem neuen und volleren Begriffe vom Glauben leitet uns zweckmäßig eine Unterscheidung hinüber, welche Bonaventura im Anschlusse an Augustinus und den Sentenzenmagister erörtert,[6]) und die aus jener ersten Quelle bis in die neueren Lehrbücher der Dogmatik übergegangen ist.[7]) Es ist dies der Unterschied zwischen credere Deo, credere Deum, credere in Deum.

Glauben, daß Gott sei, braucht noch nicht zur Tugend des Glaubens zu gehören, da es sich auf Gewohnheit, auf Einsicht, auf menschliches Ansehen gründen kann; es gehört nämlich nur das Eine dazu, daß Gott das Objekt der Glaubenserkenntnis ist. Ist Gott zugleich der Beweggrund des Glaubens (credere Deo), so ist die Tugend des Glaubens damit erreicht,[8]) die von der

---

[1]) III. S. 24. d. II; vgl. Dieringer, Lehrb. d. k. Dogm. 4. Aufl. Mainz 1858. S. 543 f.

[2]) Voluntarie enim assentiunt sc. fideles, concomitante divina illuminatione, illuminatione inquam, quae rationem elevat in his, quae sunt supra ipsam. III. S. 23. 2. 2. c.

[3]) Charismata spiritualia III. 23. dub. V. Damit ist nicht gesagt, daß das übernatürliche Glauben eine von den sonstigen Akten des Intellektes ganz verschiedene eigenartige Tätigkeit sei; vgl. Lugo, de fide, disp. I. s. IV. n. 37. 38.

[4]) Fides est virtus qua creduntur, quae non videntur. Quaest. Evang. l. II. qu. 39 n. 1., vgl. III. S. p. 501a, n. 3; fides est illuminatio mentis ad summam veritatem. Ep. [120] ad Consentium; vgl. ib. p. 501a n. 5.

[5]) *Πίστις δέ ἐστιν ἀπολυπραγμόνητος συγκατάθεσις*; de fide orth. l. IV c. 11. fides est [non] inquisitus consensus; vgl. III. S. p. 501b n. 6.

[6]) Petrus Lombard. III. Sent. dist. 23. c. 4. vgl. III. S. p. 467a n. 4.

[7]) z. B. Dieringer, Lehrb. d. kathol. Dogmatik. 4. Aufl. Mainz 1858. S. 22. 23.

[8]) III. S. 23. 2. 5. ad 5.

Gnade abhängig ist.[1]) — Eine neue Vollkommenheit aber und seine eigentliche Vollendung gewinnt der Glaube, wenn er Gott zugleich zum Ziele seiner Tätigkeit macht,[2]) indem er das Glauben als Werkzeug der übernatürlichen Liebe zu Gott[3]) dienstbar macht, um dadurch zur Vereinigung mit ihm zu gelangen.[4]) Diese Vollendung erfährt der Glaube, indem die heiligmachende Gnade in die Seele eintritt und sich zu ihm in Beziehung setzt.[5]) Er heißt alsdann fides formata.[6])

6. Der Unterschied zwischen fides informis und formata. Es frägt sich nun, ob zwischen dem letztgenannten vollkommenen Glauben, der durch die Liebe zum geistlichen Bewegungsprinzip erhoben und darum lebendiger Glaube genannt wird,[7]) und jenem anderen Glauben, der im Menschen auch ohne den Eintritt der die Liebe bringenden heiligmachenden Gnade, wenn auch nicht ohne wirkende Gnade bestehen kann, ein wesentlicher Unterschied insofern obwaltet, als der Glaube selbst dadurch eine geänderte psychologische Grundlage erhielte. Es würde dies offenbar für den Gang der Untersuchung, welche sich auf die psychologische Grundlage des Glaubens richtet, von großem Einfluß sein.

Bonaventura stellt darüber zwei umfangreiche Nachforschungen an.[8]) Das aber ist dabei für ihn von vornherein klar, daß der volle augustinische Begriff der Tugend (virtus proprie), wonach sie den Menschen zu seinem Endziele führt,[9]) nur auf den lebendigen Glauben anzuwenden ist.[10]) Der Aristotelische Tugend-

---

[1]) Gratia vero gratis data facit Deo credere. III. S. 23. 2. 4. f. 2. Somit ist es mindestens eine an Hermes erinnernde Ungenauigkeit, wenn Dieringer [a. a. O. S. 23] nur für das credere in Deum die Gnadenhilfe zu beanspruchen scheint.

[2]) Credere in Deum, III. S. 23. d. III.

[3]) III. S. 24. 3. 2. op. ad 7.

[4]) Credendo amare et in eum [sc. Deum] ire. l. c.; vgl. III. S. 25. 1. 2. op. 2.

[5]) Gratia gratum faciens facit credere in Deum. III. S. 23. 2. 4. f. 2.

[6]) Thomas A. S. II, II. 4. 3.

[7]) Auf ihn bezieht sich jene Definition des Glaubensartikels, welche von Bonaventura und Thomas einem gewissen Isidorus zugeschrieben wird, sich aber in den Werken Isidors von Sevilla nicht findet: articulus est perceptio divinae veritatis tendens in ipsam. III. S. 24, 3. 2. p. t.; ib. p. 527a n. 3.

[8]) III. S. 23. 2. 4. u. 5.

[9]) Soliloqu. l. I. c. 6. n. 13; vgl. II. S. 27. d. III.; III. S. 23. 2. 1. op. ad 2.

[10]) Marcus a Baudenio, a. a. O. t. II. q. 50. a. 3. p. 213b; Gaudentius, a. a. O. t. V. tr. I. d. I. q. 21. n. 206. p. 35a.

begriff dagegen[1]) paßt schon auf den ohne die heiligmachende Gnade vorhandenen Glauben.[2]) Darauf werden wir noch später zurückgreifen müssen.

Augenblicklich handelt es sich vielmehr darum, welche Änderung mit dem Glauben selbst durch seine Verbindung mit der heiligmachenden Gnade vor sich geht. Bonaventura spricht seine Antwort in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas[3]) ganz klar dahin aus, daß durch das Hinzutreten der heiligmachenden Gnade die Substanz des Glaubenshabitus, also auch die innere Natur des Glaubensaktes für sich überhaupt nicht geändert,[4]) auch nicht durch einen neuen, mehr oder minder gleichartigen Habitus ersetzt wird. Da nämlich der Gebrauch des Glaubenshabitus, der Glaubensakt, welcher in der Zustimmung zu alledem, was die Urwahrheit uns lehrt, besteht, durchaus mit dem Gebrauche der heiligmachenden Gnade vereinbar ist und in keinerlei Gegensatz zu ihm steht,[5]) so bleibt er nach ihrem Hinzutritt und trotz der organischen Verbindung mit ihr in sich völlig ungeändert.[6])

Wenn also auch der sogenannte ungeformte Glaube (fides informis) tot, der andere dagegen lebendig genannt wird, so bezieht sich dieser allerdings übergroße Unterschied doch nicht auf ihn, sofern er in beiden Fällen Glaube ist, sondern sofern er das eine Mal durch die Gnade geistliches Bewegungsprinzip ist, das andere Mal aber nicht.[7]) Seinem Wesen als Glauben nach ist er nämlich indifferent, jenes zu sein oder nicht.[8]) Unter der dem ungeformten Glauben fehlenden Form des Glaubens wird also hier ganz ausnahmsweise etwas verstanden, was nicht zu seinem Wesen gehört oder darein eingeht.[9]) Nicht die Form des Glaubens selbst, welche darin besteht, daß der Intellekt

[1]) Vgl. z. B. II. Eth. c. 6.

[2]) III. S. 23. 2. 1. c.; vgl. Thomas A. Summ. th. II. II. 4, 5. Petrus Lombard. III. S. d. 23. c. 5.

[3]) De ver. q. 14. a. 14.

[4]) III. S. 23. 2. 4. f. 4.; ib. 24. 3. 2. op. ad 6.

[5]) III. S. 23. 2. 4. ad 1. 2. [6]) III. S. 23. 2. 4. c.

[7]) ib. op. ad 1. [8]) III. S. 23. 2. 5. ad 1.

[9]) Das darf bei allen Schilderungen des organischen Verhältnisses der göttlichen Tugenden niemals verwischt werden, welche Gefahr um so näher liegt, je lebendiger und anschaulicher jene Schilderungen sind; Hirscher, Die christl. Moral. Tübingen 1845. 4. Aufl. II. Bd. S. 12 ff.

zur Beistimmung bewegt wird,[1]) fehlt ihm, sondern die Form der heiligmachenden Gnade,[2]) welche also nur in analoger Weise[3]) Form genannt wird. Die mit der heiligmachenden Gnade verbundene übernatürliche Liebe Gottes ist demnach keine Wesensform, welche in die Tugenden, hier in den Glauben, substanzverändernd einginge, sondern eine bewegende und leitende Form, die von außen an ihr Wesen herantritt.[4]) Bonaventura vergleicht sie mit der Schwerkraft, die er sich als eine das Wesen z. B. des Steines bei ihrem Hinzutritt ganz unverändert lassende Form denkt, welche ihn nach unten ziehe; nur daß die himmlische Schwerkraft der Liebe nicht nach unten, zum Mittelpunkte der Erde, sondern nach oben, zu Gott, dem Mittelpunkte aller Geister, hinziehe.[5]) Ähnlich ist der zweite schöne Vergleich mit dem Lichte, welches die Farben nicht schafft, noch verändert, sondern erleuchtet, d. h. leuchten und wirken läßt.[6])

Durch die Verbindung mit der übernatürlichen Liebe erhält der Glaube die rechte Hinordnung[7]) und Wirksamkeit auf seinen Zweck und sein Ziel hin, nämlich zur Vereinigung mit dem höchsten Gut. Es könnte jemand um Gottes willen alle geoffenbarten Wahrheiten glauben, jedoch ohne alle Rücksicht auf Gott, z. B. aus egoistischer Anhänglichkeit an die Wahrheit.[8]) Erst wenn der Mensch sich den Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit auch von der Liebe zu ihm befehlen läßt,[9]) und in frommer Anbetung seinen Intellekt als geheiligte Opfergabe Christo gefangen gibt, erhält sein Glaube vollen Sinn und Ziel, indem er

---

[1]) Ad hoc quod habitus fidei plene et integre habeatur, necesse est, quod intellectus instruatur de credibilibus, ut possit illa cogitare, et inclinetur, ut possit illi assentire; et primum quidem est materiale in fide, secundum vero est formale, et utrumque reperitur tam in fide informi quam in fide formata. III. S. 23. 2. 2. c.

[2]) ib. u. III. S. 23. 2. 4. f. 4.

[3]) Thomas A. III. S. 23. 3. 1. 1. ad 3.

[4]) Extrinseca et accidentalis; vgl. schol. I. z. III. S. 23. 2. 4; jedoch ist die übernatürliche Liebe kein Akzidens der Tugend, welche selbst schon ein Akzidens ist; wohl aber wirkt sie durch Vermittelung des Subjektes der Tugend in akzidenteller Weise auf sie ein. III. S. 23. 2. 5. op. ad 3. 4.

[5]) Sicut enim corpora gravia inclinantur ad centrum per pondus, sic spiritus tendunt ad summum Bonum per pondus dilectionis. III. S. 36. 1. 6. c.; ib. ad 3.

[6]) III. S. 23. 2. 5. c. [7]) Relatio et ordinatio; ib.

[8]) I. Cor. XIII, 2. [9]) III. S. 23. 2. 5. f. 5.

den Menschen durch Gnade und Liebe über sich selbst hinaus zu Gott führt.[1])

Somit ist der Unterschied zwischen dem lebendigen und toten Glauben ein grundwesentlicher, aber nur, sofern der Glaube als sittliche Tat und als Wurzel sittlicher Taten[2]) betrachtet wird, nicht sofern er ein Erkenntnisakt ist.[3]) Der Glaube wird eben in jener Verbindung nicht zur Liebe, sondern nur der Liebe untertan, die ihm zugesellt wird.[4]) Als Erkenntnisakt betrachtet oder seiner Natur nach, und auch als Habitus betrachtet[5]) ist demnach der ungeformte und der geformte Glaube gleich.[6]) Die Untersuchung über seine psychologische Grundlage braucht demnach nur einmal geführt zu werden. Ihre Ergebnisse gelten alsdann ohne weiteres für beide Arten des Glaubens.

II. Die philosophischen Grundlagen des spekulativen Glaubensproblems.

7. Die Problemstellung. Die scholastische Theologie und Philosophie legt ihren Freunden die Schwierigkeit in den Weg, daß sie noch heut zu stellende Fragen oft in einem Zusammenhange und durch Problemstellungen, die der gegenwärtigen Zeit fremd geworden sind, der Erörterung und Lösung entgegenführt. Dies gilt besonders von der älteren Form der scholastischen Systematik, den Sentenzenkommentaren, aber auch noch von der Summenliteratur. Bonaventura führt seine psychologischen Untersuchungen über den Glauben hauptsächlich in seinem Sentenzenkommentar.[7]) Er beginnt sie mit der Frage, ob der Glaube eine Tugend zu nennen sei[8]), und kommt von dieser eindringenden moraltheologischen Untersuchung aus auf das grundlegende dogmatische Problem von der Wesenheit des Glaubens, das ihn

---

1) Klee, Dogmat. 4. Aufl. Mainz 1861. S. 557.

2) III. S. 23. d. III. 3) III. S. 23. 2. 5. ad 5.

4) Alius modus credendi. III. S. 23. 2. 4. c.; ib. d. III.

5) III. S. 31. 2. 1. ad 4.

6) Heinrich, a. a. O. S. 637. Irrtümlich behauptet Dieringer a. a. O. S. 544, 545, daß die fides informis nur aktuell, nie habituell sein könne; verwandt damit ist die Ansicht des Skotus, wonach bei der fides informis wenigstens der Wille ohne Habitus bleibt.

7) III. S. 23—25. 8) III. S. 23. 1. 1.

alsdann sehr rasch auf die psychologischen Grundlagen des theologischen Glaubens zurückführt.

Schon eine ganz allgemeine Betrachtung des theologischen Glaubens, wie sie uns von verschiedenen Stellen der hl. Schrift nahegelegt wird, weist Bonaventura auf seine Eigenart als Tugend hin. Wenn der Glaube selig macht,[1]) weil er das Mittel ist, unsere Herzen zu reinigen,[2]) und uns das Wohlgefallen Gottes vermittelt,[3]) so muß er der Tugend mindestens sehr nahe verwandt sein (habet rationem virtutis). Da er dem Laster und der Sünde des Irr- und Unglaubens gerade entgegengesetzt ist, ist er wirklich eine Tugend.[4]) So gelangt Bonaventura zur näheren Untersuchung und Prüfung der Sache selbst durch Heranziehung seines Tugendbegriffes, der auf Aristoteles und Augustinus zurückführt.

8. Der Begriff der Tugend bei Bonaventura. Die Tugend im allgemeinsten Sinne gilt nämlich auch Bonaventura als die höchste natürliche[5]) Leistung eines Vermögens[6]) und als ihre vervollkommnende Anlage zum Guten.[7]) Die Tugend bedeutet mithin eine nähere Hinordnung eines Vermögens zu seinem Gebrauche,[8]) eine zu dem bloßen Vermögen hinzukommende Beschaffenheit,[9]) die Habitus genannt wird. Insofern nennt auch Bonaventura gelegentlich den Habitus die bleibende Wurzel der Tat.[10]) Dem entsprechen alsdann die genaueren Begriffsbestimmungen der Tugend, welche Bonaventura aus Aristoteles,[11]) Cicero[12]) und Pseudo-Augustinus[13]) anführt, und seine eigenen Definitionen.[14])

---

1) Marc. 10. 52; Luc. 17. 19; 18. 42. 2) Act. 15. 9.

3) Hebr. 11. 6. 4) III. S. 23. 1. 1. f. 1—4.

5) III. S. 34. I. 1. 3. ad 3; ib. 36. 1. 6. op. ad 5.

6) ultimum potentiae de re. II. S. 27. dub. III. elevat potentiam ad aliquod magnum et arduum. I. S. 40. 1. 3. c.; Ἡ δὲ δύναμις τῆς ὑπεροχῆς ἐστιν. Aristot. de Caelo et mundo. I. c. 11. [t. 116], vgl. Thomas A. lect. 25 u. Averroes [II. S. p. 671ᵇ n. 6.] Manifestum est, quod potentia [virtus] eius non est definienda nisi per ultimum istius actionis.

7) Dispositio perfecti ad optimum. II. S. 27. d. III; vgl. Aristoteles VII. Phys. c. 3. [t. 17.].

8) I. S. 32. 2. 2. ad 4. 5. 9) Qualitas IV. S. 1. I. 1. 4. p. 23ᵇ.

10) III. S. 23. 2. 5. ad 2. 11) II. Eth. c. 6.

12) Rhet. lib. II. c. 54. 13) De Spiritu et Anima cf. t. I. p. 560 n. 12.

14) Habilitatio potentiae II. S. 27. 1. 2. c. habitus quo mediante assuescit ipsa potentia ad actum proprium. III. S. 27. 1. 3. c.

Den vollen Begriff der Tugend glaubt Bonaventura in jener Definition ausgedrückt, welche Petrus Lombardus [1]) aus Augustinus zusammenstellt. [2]) Es wird dadurch die christliche Tugend in fortschreitender Analyse von den schlechten Habitus eines Vermögens, von den körperlichen Vorzügen und von den, wenn auch guten, so doch rein natürlichen und selbst erworbenen Tugenden unterschieden [3]). Da endlich die christliche Tugend, damit sie verdienstlich sein könne, in einer besonderen Weise, wenn auch nicht schlechthin, ihren Sitz im Willen haben muß, [4]) so wird sie mitunter einfach als guter Wille bezeichnet. [5])

9. Der Glaube als Tugend. Es ist einleuchtend, daß die Frage, ob der Glaube eine Tugend sei, zu sehr eindringenden Untersuchungen über die Natur des Glaubens führen kann, wenn man ihr jene vorgeführten tiefgefaßten Begriffsbestimmungen der Tugend zugrunde legt. Der Anfang dieser Untersuchung hat sich natürlich wieder dem Wesen des Glaubens zuzuwenden, um in ihm jene Begriffsmerkmale der Tugend aufzusuchen und nachzuweisen. Der Glaube ist nun nach Bonaventura eine Beschaffenheit der Seele des Menschen, durch die sein Verstand freiwillig dem Gehorsam Christi gefangen gegeben wird, sodaß er der göttlichen Wahrheit um ihrer selbst willen unerschütterlich anhange. Diese Unterwerfung unter die göttliche Wahrheit ist etwas Gutes und gehört zur rechten Lebensordnung; das ist ohne Beweis klar. [6]) Denn wenn es auch tadelnswert wäre, ohne Grund zu glauben, [7]) wie es unvollkommen ist, ohne Grund etwas zu wollen, so vertritt im Glaubensakte die in ihrer Existenz und Glaubwürdigkeit erkannte Autorität Gottes die Stelle des Vernunftgrundes. [8]) Es ist also durchaus abzuweisen, daß der Glaube ohne vernünftige Gründe zustande käme. [9]) Denn sonst

---

1) Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur. II. S. d. 27. c. 5.

2) I. Retract. c. 9. n. 3; II. de Lib. Arb. c. 18. 19.

3) II. S. 27. d. III. 4) Rectitudo voluntatis. II. S. 27. 1. 2. f. 1.

5) II. S. 27. d. III. nach August. de Civ. Dei c. 6. sq.

6) III. S. 23. 1. 1. c. Das Vaticanum deutet einen Beweis dafür an durch den Hinweis auf den notwendigen Zusammenhang zwischen geschaffener und ungeschaffener Wahrheit.

7) III. S. 24. d. I. 8) III. S. 23. 1. 1. op. ad 3.

9) Rationabile obsequium vestrum. Rom. 12. 1. — Conc. Vat. const. dogm. c. 3. de fide Sess. III.

wäre der Glaube eine unvernünftige und keine gute Eigenschaft des Geistes und somit keine Tugend. Damit soll jedoch keineswegs gesagt werden, daß jene vorhergehende Erkenntnis die bewirkende Ursache des Glaubens sei. Denn diese natürliche Erkenntnis mit ihrer natürlichen Mangelhaftigkeit wäre keine genügende Ursache für die nach Inhalt und Festigkeit absolut über das Natürliche hinausgehende Eigenart des Glaubens; auch wäre dann Gottes Mitwirkung überflüssig. Überdies hätte auch ein solcher Glaube nichts Verdienstliches mehr, da er ohne Anwendung der Freiheit zustande käme.[1]) Somit gewinnt Bonaventura hier in eigenartiger Weise vom Tugendbegriffe aus die richtige Mittelstellung in der Bewertung der dem Glauben vorausgehenden Vernunftbetätigung, ohne sich des näheren auf diese späterhin auf das Eingehendste erörterte Frage einzulassen.[2]) Er hält nach der einen Seite auf das Entschiedenste fest, daß zum Glauben ein Willensakt gehöre, eben weil er Tugend und nichts Naturhaftes ist,[3]) woraus sich ergibt, daß die mit der Vernunft erkannte Existenz und Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht zum Glauben nötigt; auf der anderen Seite ist der Glaube aber auch keinesfalls eine blinde oder instinktmäßige oder gegen die Vernunft laufende Geistesbetätigung, eben wieder, weil er Tugend ist.

Damit gewinnt Bonaventura zugleich eine zweite überaus bedeutsame Mittelstellung. Indem er es als Tugend nachweist,

---

[1]) Si enim crederet per rationem cogentem, illa credulitas non esset voluntaria, sed necessaria, et sic non esset virtuosa, nec meritoria. III. S. 23. 1. 1. ad 4. vgl. Schell, Jahwe u. Christus. 2. Aufl. Paderborn 1908. S. 500.

[2]) Auch Thomas von Aquin geht darauf nicht näher ein, weshalb Suarez klagt, daß die hl. Lehrer fast nichts über diese Frage an die Hand geben. Suarez, de fide, disp. VI. sect. VIII. n. 1. Neuerdings scheint es so, als ob die Fürsten der Schule daran recht taten, weil tatsächlich darüber nichts zu sagen ist. Mazzella, de virt. inf. ed. 3. Scheeben, Handbuch d. kath. Dogm. I. 1. 1873. Ganz irrig schreibt Bartholomaeus a Barberiis dem hl. Bonaventura die Meinung zu, der Glaube lasse sich auf einen Diskurs zurückführen, [a. a. O. t. II. d. XIV. q. 4. n. 318.] Bonaventura lehrt an den angeführten Stellen gerade das Gegenteil und muß es tun, da er ja den Willen zum Glauben wesentlich mitwirken läßt. Die Versuchung, den Glauben in einen logischen Diskurs aufzulösen, erscheint und steigert sich erst mit der fortschreitenden Einschränkung des Glaubens auf den Intellekt.

[3]) Sailer, Handb. der christl. Moral. München 1817, 2. Bd. S. 393, folgert ganz ähnlich aus der ethischen Qualität des Glaubens den Anteil des Willens daran.

den menschlichen Intellekt der göttlichen Wahrheit schlechthin gefangen zu geben, leugnet er, daß die rein menschliche Vernunft allein die Quelle und Richterin der Wahrheit sei, sodaß es nur in dem Maße tugendhaft wäre, einer Wahrheit beizustimmen, wie bei ihrer Erkenntnis die natürliche Vernunft beteiligt wäre. Er erklärt ganz offen, daß soweit etwa die heidnische Philosophie auf solchem Standpunkte sich befunden hätte, sie durch das Christentum überholt sei.[1]) Andererseits ist es ihm selbstverständlich, daß auch die geoffenbarten Wahrheiten Wesensbeziehungen zur vernünftigen Erkenntniskraft des Menschen haben, an die sie sich als Wahrheiten wenden, um sie über ihren beschränkten natürlichen Standpunkt zu erheben;[2]) sie wenden sich nicht etwa an das blinde Gefühl und den Instinkt des Menschen. Die kommenden Jahrhunderte haben indessen beide Gegensätze an derselben Stelle mächtig hervorbrechen und selbst die christliche Theologie durch ihren Irrtum bedrohen sehen. Bonaventuras reine Lehre, die mit voller Klarheit bereits den Mittelweg geht, den schließlich das Vaticanum autoritativ einschärfen mußte, hat indessen die Jahrhunderte hindurch wie ein ewiges Licht vor dem Tabernakel der Wahrheit Zeugnis gegeben und tut es noch heute.

10. Der Glaube ein Erkenntnisakt. Die Irrtümer des Rationalismus und Gefühlsglaubens laufen also zuletzt darauf hinaus, aus der Glaubensbetätigung des Menschen eine seiner beiden geistigen Grundkräfte auszuschalten. Jede wahre Lehre vom Glauben dagegen wird dem Erkenntnisvermögen sowohl als auch dem Willen ihren Anteil am Glaubensakte lassen müssen. Bonaventura tut dies, nicht ohne in Gründen und Gegengründen zu entwickeln, was sich für den Anteil sowohl der Erkenntniskraft als auch des Willens am Glauben vorbringen läßt.[3]) — Wir finden da zugunsten der Erkenntniskraft zunächst die noch heute zu demselben Zwecke angeführte Stelle aus Augustinus,[4]) welche das Glauben als ein mit Fürwahrhalten verbundenes Denken bezeichnet; es wird darauf hingewiesen, daß das Glauben

[1]) III. S. 23. 1. 1. op. ad 4.

[2]) Quia consonum est rationi elevatae et illustratae a lumine Veritatis supremae; l. c.

[3]) III. S. 23. 1. 2. arg. pro utraque parte 1—5.

[4]) De praedest. sanct. c. 2. n. 5.

aus dem Hören entsteht,[1]) dieses aber zunächst die Erkenntniskraft beeinflusse. Auch bezieht sich die das Glauben dereinst ersetzende Gabe des Schauens Gottes in der Herrlichkeit offenbar auf die erkennende Kraft der Seele. Der Glauben ist nach Bernardus[2]) eine Vorwegnahme der noch nicht offenkundig gewordenen Wahrheit, also immerhin, wie das Schauen eine sichere Kenntnisnahme[3]) von gewissen Dingen, zwar keine volle Gewinnung, sondern nur erst eine Gefangennahme, aber doch eben des Intellektes für den Gehorsam Christi. Daher kann auch Bonaventura gelegentlich kurzweg sagen, daß der Glaube zur Erkenntniskraft gehöre.[4])

11. Glauben als Tätigkeit des Willens. Wäre jedoch der Glaube lediglich Sache der Erkenntniskraft des Menschen, so müßte er sich durch Gründe erzwingen lassen. Obwohl er also ganz sicher wesentlich auf das Wahre als solches sich bezieht, ist er doch nicht eine Sache der Erkenntniskraft allein. Er könnte alsdann nach dem von Bonaventura angezogenen Grundsatze des Aristoteles über den Unterschied von Wissenschaft und Tugend[5]) eher zu den Wissenschaften, als zu den Tugenden gezählt werden. Es muß also hier berücksichtigt werden, daß die Wahrheit in verschiedener Weise Gegenstand des Glaubens und Wissens ist, nämlich in mehr oder minder vollendeter Ausprägung ihres subjektiven Wesens. Der Wissenschaft liegt sie zugrunde, sofern sie wahr und vom Wissenden durchschaut ist; dem Glauben dagegen, sofern sie wahr, aber vom Glaubenden nicht durchschaut ist.[6]) Daher ist alsdann zur Annahme der Wahrheit im Glauben mehr, als nur ein Akt der Erkenntniskraft erforderlich; die Annahme einer nicht durchschauten Wahrheit kann nur durch Mitwirkung des Willens erfolgen.[7]) Diese Mitwirkung vollzieht der Wille, der sich als solcher nur auf das Gute richtet, weil ihm eben der Besitz jener Wahrheit zugleich in irgend einer Weise als gut erscheint.[8]) Trotzdem bleibt jedoch

---

1) Rom. 11. 17. 2) De consideratione l. 5. c. 6.

3) Notitia adhaesiva veritatis. Gabr. Biel. S. II. 23. 2. lit. D.

4) Fides est exparte cognitivae II. S. 405 b.

5) Virtus est in bonum, et scientia est in verum. III. S. 23. 1. 1. op. 2.; vgl. II. Met. t. 3. [I. brev. c. 1].

6) Verum visum et non visum, III. S. 23. 1. 1. ad 2. 7) a. a. O.

8) Veritas salutifera III. S. 23. 1. 1. ad 2. vgl. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis. Würzburg 1857. II. Bd. S. 533, 534.

die katholische Auffassung durchaus geschieden von der irrigen Meinung neuzeitlicher protestantischer Theologen, wonach sich das religiöse Erkennen nur in Werturteilen und zwar selbstständiger Art bewege, aber keinerlei Aussage über das Wesen der religiösen Dinge enthalte.[1]) Vielmehr ist das Ergebnis dieser eigenartigen Tätigkeit von Verstand und Wille im Glaubensakt „die Erkenntnis der Wahrheit in Gottseligkeit“,[2]) d. h. also, die Erkenntnis von Wahrheiten, aber nicht durch Erschauen derselben, sondern durch ihre fromme Annahme seitens des Willens. Sie unterscheidet sich also von der sonstigen psychologischen Gewinnung der Wahrheit durch ein Zurücktreten eines Teiles der Tätigkeit des Verstandes und ein teilweises Eintreten der Willenstätigkeit in den Erkenntnisprozeß. — Darin stimmen auch alle Theologen überein. In der Art und Weise jedoch, das Zusammenwirken beider Grundkräfte der Seele zum Glaubensakte zu erklären, weichen sie voneinander ab.

12. Die Tugend des Glaubens als einheitliche Beschaffenheit von Willensfreiheit, Verstand und Willen. Bonaventura faßt seine Ansicht von der Sache dahin zusammen, daß die Tugend des Glaubens eine gemeinsame Beschaffenheit mehrerer Seelenvermögen ist, kraft deren diese zum Glaubensakte mitwirken.[3]) In scheinbarem Gegensatz dazu stehen die Ansichten dreier anderer großer Gottesgelehrten (magni clerici), welche Bonaventura vor seiner eigenen anführt. Danach hätte der Glaube seinen Sitz nur in der spekulativen Erkenntniskraft, weil diese sich auf das Wahre als solches beziehe.[4]) Nach anderen sei er eine Beschaffenheit des angewandten Verstandes, sofern der Verstand dabei vom Willen bestimmt werde, ihn selbst hinwieder bestimme und zum Werke treibe.[5]) Wieder

[1]) Nach dieser Richtung neigt doch wohl Tyrell (Lex orandi. London 1904), obwohl er selbst sich anders auszulegen versucht. (Lex credendi, London 1906); dagegen kämpft besonders Schell, Relig. u. Offenb. 3. Aufl. Paderborn 1907. S. 157 sqq., 261. 262. 278 sqq. Ganz richtig gibt die Auffassung Bonaventuras Bartholomaeus de Barberiis wieder, a. a. O. t. II. d. XIV, q. 1. n. 196. p. 109[a–b]. Et quia [sc. fides] est de vero bono et salutifero, ideo creditur voluntarie et meritorie. Falsch ist dagegen die Auffassung des Marcus a Baudunio [a. a. O. t. II. q. 50. a. 3. p. 213[b]], unklar die des Gaudentius [a. a. O. t. V. tr. I. d. I. q. XXI. n. 210 p. 35[b]] von der Sache.

[2]) Veritas secundum pietatem. I. Tit. 1. 1. [3]) III. S. 23. 1. 2. c.

[4]) Thomas A. de verit. q. 14. a. 4.; II. S. 23. 2. 3.; S. th. I. II. 56. 3.; vgl. schol. I. z. II. S. 23. 1. 2.

[5]) Albertus M. II. S. 23. 6. 2.; cf. schol. I. zu II. S. 23. 1. 2.

andere verlegten ihn in Verstand und Willen, da beide Akte wesentlich zum Glauben gehörten.[1]) — Alle diese Ansichten seien vernünftig zu begründen. Noch besser aber sei es, die Wahrheit, die sie, so ausgedrückt, nur teilweise zu enthalten schienen, dahin in eines zusammenzufassen, daß man es bei der Tugend des Glaubens zugleich mit der Willensfreiheit, mit der spekulativen und angewandten Erkenntniskraft und mit der Willenskraft zu tun habe.[2]) Die Beteiligung der Willensfreiheit am Glauben schließt Bonaventura mit Recht kurzweg aus seiner Verdienstlichkeit.[3]) Lob und Verdienst werden nur durch freie Akte erworben, zu denen die Mitwirkung der Willensfreiheit unumgänglich ist, mögen jene auch an sich aus der Betätigung eines anderen Seelenvermögens entstehen. Ebenso einfach ist der Beweis für die Beteiligung der Erkenntniskraft am Glaubensakte: es handelt sich doch dabei um die Kenntnisnahme von Wahrheiten. Die Zustimmung zu den Glaubenswahrheiten wird aber vom Willen vermittelt. Daher kommt nicht nur seine sich selbst bewegende Freiheit, sondern auch die nach außen hin tätige, hier auf eine andere Seelenkraft wirkende Kraft des Willens für den Glaubensakt in Rechnung.[4]) Es liegt also nach Bonaventura in der Glaubenstugend eine Geneigtheit und Gewandtheit der genannten Seelenkräfte vor, sich in der dem Glauben eigentümlichen Weise zu betätigen. Es ist schon hier zu bemerken, daß Bonaventura dabei immer nur von einem Habitus der Erkenntnis- und Willenskraft, nicht aber der Willensfreiheit spricht.

---

[1]) Hugo a. S. Vict. de sacram. l. 1. p. X. c. 3.

[2]) Ex his patet, quod non est repugnantia inter praedictas positiones, si quis recte intelligat, immo ex omnibus colligitur quasi una veritas integra: quoniam fides, ut virtus est et principium meriti, respicit liberum arbitrium ut subiectum; in quantum vero habitus est, quodammodo respicit intellectum speculativum et ejus actum, qui est credere verum quia verum; quodam modo intellectum extensum et eius actum, qui est credere voluntarie, sive credendo tendere in Deum; quodam modo ipsum affectum et ejus actum, qui est velle assentiri ei, ad quod ratio ex se non potest attingere. III. S. 23. 1. 2. c.

[3]) Suarez [de fide, disp. VI. s. VII. n. 14.) zeigt, daß auch die fides informis, wenn auch nicht de condigno, verdienstlich ist, eben als ethischer Akt, als der er von Bonaventura allein hier zur Beweisgrundlage gemacht wird.

[4]) Diese Unterscheidung stammt von Bonaventura selbst. Cum igitur voluntas de se dicat illud, secundum quod in agentibus a proposito attenditur regula rectitudinis [sc. arbitrii libertas] et efficacia operis [sc. vis voluntaria] Brevilog. I. a. 9.

Obgleich aber so der Glaube zu gleicher Zeit in der Willensfreiheit seine Grundlage, seinen Sitz in der Erkenntnis- und der Willenskraft hat, bleibt er dennoch einer und einfach, wegen des tiefen und innigen Zusammenhanges jener Seelenkräfte untereinander. Man kann dem Scholastiker Bonaventura wenigstens in psychologischen Fragen nicht den Vorwurf machen, daß er das Konkrete mechanisch in abstrakte Realitäten zerlege. Er weiß wohl, daß es zuletzt nicht der Verstand ist, „der denkt und urteilt, nicht der Wille, der in Haß und Liebe erglüht oder kalt und teilnahmslos bleibt, sondern das in beiden Kräften wirksame Ich, das eigentlich Seiende“.[1]) Obwohl nämlich die Seelenkräfte, so sagt er,[2]) unter sich verschieden sind, hängen sie doch in dem einen, ihnen zugrunde liegenden zusammen (habent continuari), in dessen einfacher Natur sie so enge zusammenwurzeln, daß es unmöglich ist, sie voneinander zu trennen.[3]) Es ist notwendig, dies zunächst für die Willensfreiheit ausführlicher darzutun und auf die grundlegenden Ausführungen Bonaventuras darüber,[4]) einzugehen, auf die er sich in seiner Glaubenslehre ausdrücklich beruft.[5])

13. Bonaventuras Lehre von der Willensfreiheit.[6]) Zu allererst steht es dabei für Bonaventura fest, daß sich die Willensfreiheit nur in vernünftigen Wesen vorfinden könne.[7]) Er unterscheidet in ihr die Herrschaft über den eigenen Akt und die Wahlfreiheit.[8]) Für die gegenwärtige Untersuchung kommt zunächst nur das Erstere in Betracht, die Fähigkeit des Willens, sich selbst zu bewegen.

Alexander von Hales[9]) und Albertus Magnus[10]) schlossen aus dieser grundlegenden Betätigung der Willensfreiheit auf eine eigene Seelenkraft, die von Verstand und Willenskraft zu unterscheiden sei und ihrer Betätigung vorangehe.[11]) Bonaventura lehnt

---

[1]) Schell, Gott und Geist. Paderborn 1895. Bd. I. S. 50.

[2]) III. S. p. 477a. [3]) II. S. p. 603b.

[4]) II. S. 25. I. 1. 1—6. [5]) III. S. p. 477a.

[6]) Gaudentius a. a. O. t. VI. tr. 9. disp. 9. q. 5 sq. p. 222 sq. Bartholomaeus de Barberiis t. I. d. XV. q. 2. p. 383 sq. Marcus a Baudunio t. II. tr. V. q. XIV a. 1 sq. p. 69 sqq.

[7]) II. S. 25. I. 1. 1. c.

[8]) Respectu actus proprii, respectu obiecti a. a. O.

[9]) S. II. q. 72. m. 2. a. 1. § 2; vgl. schol. I. z. II. S. 25. I. 1. 2.

[10]) S. II. tr. 14. q. 91. m. 1. vgl. ebd.

[11]) Et iste actus praeambulus est ad rationem et voluntatem. II. S. 25. I. 1. 2. c.

dies mit dem heiligen Thomas[1]) ab, ohne doch wie dieser die Willensfreiheit mit dem Willen schlechthin und nur mit ihm in eins zu setzen.[2])

Alle denkbaren Akte der menschlichen Seele können durch die Erkenntnis- und Willenskraft vollzogen werden. Daher hält es Bonaventura für unnötig, für die Willensfreiheit ein weiteres Vermögen der Seele anzunehmen, das in Wirklichkeit von jenen beiden anderen unterschieden wäre. Vielmehr ergibt sich ihm die Willensfreiheit aus einem organischen Zusammenwirken der geistigen Erkenntniskraft mit dem Willen. Es bestünde zunächst kein wesentlicher Unterschied zwischen dem sich selbst oder etwas anderes bewegenden Willen, sodaß es nicht erforderlich scheine, für die erstere Tätigkeit ein eigenes Vermögen anzunehmen. Es ist dem Willen von Natur aus eigen, sich selbst zu bewegen, wie schon Anselmus sagte.[3]) Nur darfür liege ein genügender Grund vor, jene seine beiden Tätigkeiten verstandesmäßig wohl auseinander zu halten und sie gesondert zu betrachten.

Tiefer muß man graben, um die reale Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und der Erkenntniskraft zu leugnen, wie es Bonaventura in gewisser Weise tut.[4]) Wäre nämlich eine solche reale Unterscheidung vorhanden, so müßte der Akt der Willensfreiheit auch ohne Beteiligung der Erkenntniskraft zustande kommen können. Das aber leugnet Bonaventura ebenso wie er die in übertriebener Strenge aufgefaßte Anschauung des hl. Thomas, die wir oben erwähnten, ablehnt, wonach die Willensfreiheit nichts anderes sei, als der Wille selbst. Sie gilt ihm vielmehr als eine gleichzeitige Beschaffenheit beider Seelenkräfte vernünftiger Wesen.[5]) Sie ist eine Fähigkeit, die durch ein eigenartiges Zusammenwirken[6]) beider sich ergibt, daher unmöglich dem Wesen nach als ein neues drittes Seelenvermögen von ihnen unterschieden sein kann.

---

[1]) z. B. de Verit. q. 24. a. 6.

[2]) Das kommt wieder daher, daß Thomas von Aquin Erkenntnis- und Willenskraft als Akzidenzien an der Seele real von einander unterscheidet, weshalb sie keine gemeinsame Beschaffenheit haben können.

[3]) De concordia praescientiae et liberi arbitrii q. 3. c. 11.

[4]) Loquendo autem de distinctione potentiarum secundum rem, sic liberum arbitrium non dicit potentiam diversam vel distinctam a ratione et voluntate II. S. 25. I. 1. 2. c.

[5]) Facultas utriusque a. a. O.

[6]) Liberum arbitrium comprehendit potentiam cognitivam in quantum iuncta est affectivae, et affectivam in quantum iuncta est cognitivae II. S. 599 b.

Zu dieser Auffassung führen Bonaventura seine Autoritäten, nach denen die Willensfreiheit die gesamte Seele umfaßt,[1]) da in ihr Erkennen und Wollen vermählt sei;[2]) auch nenne sie der Sentenzenmagister nach Augustinus ganz klar ein gleichzeitiges Vermögen des Willens und der Erkenntniskraft nennt.[3]) Die Willensfreiheit hat nämlich die Reflektibilität der beiden geistigen Seelenvermögen[4]) zur Voraussetzung ihrer Entstehung.[5]) Insofern nämlich die Freiheit des Willens die oben erwähnte volle Herrschaft der Seelenvermögen über ihre eigenen Akte bedeutet, ist es einmal nötig, daß sie sich selbst bewegen können, zum andern, daß sie sich nicht nur bemeisternd, sondern auch erkennend auf ihren eigenen Akt zurückwenden kann. Könnte sie letzteres nicht, wozu die Mitwirkung der geistigen Erkenntniskraft, die allein sich selbst erkennt, unumgänglich ist, wie wollte sie dann von ihrem blinden Akte, den sie selbst nicht weiß, beliebig abstehen? Andererseits käme sie natürlich nicht einmal zur selbstbefohlenen Setzung ihres Aktes, hätte sie nicht die Selbstbewegungskraft, die dem geistigen Begehrungsvermögen eigen ist. Ohne die tatsächliche Kraft des Willens bliebe seine Selbstmacht auf müßige Selbstbeschauung beschränkt. Ohne die Mitwirkung der Vernunft dagegen bliebe sie, da sie alsdann ihre eigene Tätigkeit nicht erfassen könnte, auf den Bereich des Instinktes beschränkt; besonders sei nicht zu denken, wie sie alsdann ihrem Akte würde Schranken setzen können, den sie selbst nicht kennt.[6]).

Erkenntnis- und Willenskraft wirken somit in der Willensfreiheit in einer Resultante zusammen;[7]) sie werden in der Willensfreiheit ein Ganzes der Kraftentfaltung nach, nicht ein Ganzes aus Teilen oder dem Begriffe nach. Jede der beiden Seelenkräfte des Menschen ist frei wegen ihrer im Subjekte begründeten innerlichen Verbindung mit der anderen. Es gibt daher trotzdem nur eine Willensfreiheit im Menschen, nicht zwei; und diese eine setzt sich nicht als neues Seelenvermögen aus Vernunft und Willen wie aus Teilen zusammen. Sie ist vielmehr eine jenen

---

1) August. de quinque responsionibus s. Hypognosticon l. III. c. 5.
2) Johannes Damascenus, de fide orthodoxa l. II. c. 22.
3) II. Sent. dist. 24. c. 3. vgl. II. S. p. 592. not. 6.
4) Potentiae rationales, quae non sunt allegatae materiae II. S. 593b.
5) II. S. p. 596b. 6) II. S. 25. I. 1. 3. c.
7) Totum potentiale im Gegensatz zum totum universale und integrale II. S. 25. I. 1. 3. ad 6.

beiden gemeinsame Beschaffenheit (habitus),[1]) nämlich ihre Selbstmächtigkeit (facultas et dominium), welche der Seele des Menschen in der Ausübung der beiden in ihr verbundenen geistigen Seelenkräfte eigen ist.[2])

Dieser Habitus bestimmt also die beiden geistigen Grundvermögen nicht zu neuen eigentümlichen Akten,[3]) sondern erweitert nur ihre natürliche Macht zur Selbstmächtigkeit;[4]) er befähigt nicht Erkenntniskraft oder Willen zu diesem oder jenem Guten oder Bösen, sondern zu ihrem freien Gebrauche überhaupt,[5]) der sich logisch und in Wirklichkeit aus dem Zusammensein jener beiden Vermögen in dem gleichen Subjekte ergibt. Daraus folgt, daß die Willensfreiheit zu Erkentniskraft und Willen dem Sein nach nichts hinzufügt, also wie auch Thomas von Aquin lehrt,[6]) ein eigentlicher Habitus nicht ist; sie ist kein Akzidens an den Seelenvermögen.[7]) Vielmehr hat jedes der beiden Vermögen jene Beschaffenheit der Freiheit schon durch sich selbst und ohne daß ihm erst etwas dazu neu gegeben werden müßte, sofern es eben mit dem anderen in gleichem Subjekte innerlich verbunden ist. Es teilt nämlich in dieser Verbindung dem anderen in gewisser Weise seinen eigenen Akt mit.[8]) Daher ist auch in

---

[1]) Somit ist Bonaventuras Lehre von der Willensfreiheit ein Analogon zu seiner Lehre vom Glauben, der sich ihm zunächst ebenso als gemeinsamer Habitus beider Seelenvermögen darstellt.

[2]) Tamen diversas in se potentias complectitur, ita quod ex concursu illarum resultat in nobis regimen potestatis perfectae II. S. 25. I. 1. 3. ad 5; . . . tanquam unus habitus, qui quidem recte dicitur facultas et dominium, qui consurgit ex coniunctione utriusque et potens est super actus utriusque potentiae II. S. 25. I. 1. 4. c.

[3]) Vgl. II. S. p. 602 n. 7. [4]) II. S. I. 5. f. 1.

[5]) ib. f. 2. [6]) z. B. S. th. I. q. 84. a. 2.

[7]) II. S. 603[b]. Hier liegt der Unterschied zwischen dem Glauben und der Willensfreiheit, die zwar beide gemeinsame Eigenheiten von Verstand und Wille sind, der Glauben aber in der Weise, daß er dem Seelenvermögen secundum essentiam etwas hinzufügt, die Willensfreiheit nur secundum esse. In welcher Weise Bonaventura der sich daraus für seine spekulative Lehre vom Glauben ergebenden Schwierigkeit Herr zu werden sucht, muß später erörtert werden.

[8]) Ratio sibi videt et voluntati, et voluntas sibi appetit et rationi II. S. 561[b] vgl. ib. n. 6.; unde sicut, quando plures concurrunt ad trahendam navem vel ferendum lapidem, potentia unius reddit potentiam alterius facilem, ita quod nulla nova virtus vel habitus advenit potentiae alicuius trahentis in se II. S. 25. I. 1. 5. c.

beiden Vermögen die Selbstmacht nur eine und einmal vorhanden, was nicht denkbar wäre, handelte es sich um einen akzidentellen Habitus.[1]) Schließlich bemerkt Bonaventura noch, was aus dem Vorgebrachten sich eigentlich von selbst ergibt, daß der Erkenntniskraft die Ermöglichung oder Vorbereitung der Selbstmächtigkeit (inchoatio), dem Willen aber ihr Vollzug eigen ist (consummatio), wodurch er sich der Sache nach mit der oben erwähnten, aber recht verstandenen Lehre des Fürsten der Scholastik in Einklang setzt.[2])

14. Folgerungen für die Lehre vom Glauben. Bonaventura erschließt die Beteiligung der Willensfreiheit am Glaubensakte zunächst analystisch und rückschreitend aus seiner Verdienstlichkeit und seinem übernatürlichen Charakter.[3]) Der nur naturhafte Gebrauch eines Vermögens genügt nicht für das Mitwirken der Gnade zum übernatürlichen Tugendakt.[4])

Aus der philosophischen Fundamentierung seiner Anschauungen aber leitet er dann ihre Denkmöglichkeit ab und gibt den Grund an für eine auf den ersten Blick sonderbar scheinende Ausdrucksweise, wonach der Glaube, sofern er Tugend ist, in der Willensfreiheit, sofern er ein Habitus sei, in Erkenntniskraft und Willen seinen Sitz habe.[5]) Die Willensfreiheit selbst ist nämlich schon ein gemeinsamer Habitus von Erkenntniskraft und Willen und darum nicht das geeignete Subjekt für einen weiteren Habitus, der sich vielmehr unmittelbar auf die Vermögen der Seele beziehen müsse.[6]) Dies gilt natürlich hier in verstärktem Maße, wo es sich bei der Willensfreiheit nicht um einen Habitus handelt, der dem Wesen nach zu den Vermögen etwas hinzu-

[1]) II. S. 25. I. 1. 5. f. 6. u. c.

[2]) II. S. 25. I. 1. 6.; vgl. ib. schol. 1.

[3]) Über deren wesentliche Verbindung vgl. Lugo, de fide disp. X. s. II. n. 21—24, welcher irrtümlich meint, man sei bislang nicht darauf eingegangen.

[4]) Si ergo virtus est principium laudis et meriti, necessarium est, eam poni in illa potentia animae, quae est principium primum operis laudabilis et meritorii. Nam si poneretur in potentia inferiori, tunc virtus potentiae naturalis imperaret virtuti gratuitae. III. S. 23. 1. 2. c. Es ergibt sich hier nebenbei der für die Psychologie Bonaventuras sehr wichtige Satz, daß nicht so der Wille, wie man mitunter liest [schol. II. z. II. 25. I. 1. 6.], sondern die aus geistiger Erkenntniskraft und Strebevermögen sich ergebende Selbstmacht für das Höchste [nobilissimum] in der menschlichen Seele erklärt wird; vgl. II. S. 16. 2. 3. op. ad 3.

[5]) II. S. 23. 1. 2. c.. [6]) IV. S. 114b.

fügt, wie ein Akzidens, sondern der sich von selbst aus ihrer gegenseitigen engen Verbindung im gleichen Subjekte ergibt. Somit kann auch der Habitus des Glaubens nur in den beiden rationalen Fähigkeiten der Seele selbst ihren Sitz haben, aber sofern dieselben eben Fähigkeiten eines freien Wesens sind und mit der oben beschriebenen Selbstmacht sich zum Akte bestimmen. So deckt Bonaventura in der scheinbar recht trockenen und formelhaften Sprache der Scholastik den wundervollen Organismus der Einheit der lebendigen Seele auf, die sich im Glaubensakte betätigt und bringt die zartesten Beziehungen dieses Organismus zu klarer begrifflicher Anschauung. Gerade indem sich der Glaubensakt nach seiner Auffassung aus dem lebendigen Zusammenwirken der beiden geistigen Grundkräfte der Seele aufbaut, erweist er sich zugleich als wesentlich frei; er ist ein gemeinsamer Habitus, eine Hinordnung zum Zusammenwirken jener beiden Kräfte, deren Freiheit gerade in ihrem Zusammenwirken ihren wesentlichen Bestand und ihre Ursache hat.[1])

Wenn also auch die Willensfreiheit zum Glauben unentbehrlich ist und dadurch schon von vornherein Erkenntniskraft und Willen zur Mitwirkung zu dieser Tugend berufen sind, so ist diese selbst doch nur eine Beschaffenheit jener beiden Vermögen, nicht der Willensfreiheit an sich. Der Glaube als Habitus behebt die Schwierigkeit, welche sich der glaubenden Betätigung von Erkenntniskraft und Willen entgegenstellen, in bezug auf die Natur und Eigenart dieser Tätigkeiten selbst. Aus der Willensfreiheit aber ergibt sich, wie bei allen derartigen Akten, ihre Selbstmächtigkeit, die so wie sonst ihrem gewöhnlichen, so hier ihrem tugendhaften, von der Gnade getragenen Zusammenwirken ihren Ursprung verdankt. Es steht also von psychologischem Standpunkte aus nichts im Wege zu behaupten, daß eine und dieselbe Tugend, soweit sie als solche frei ist, der Willensfreiheit ihren Bestand verdanke, zu gleicher Zeit aber als Habitus in Erkenntniskraft und Willen ihren Sitz habe, wie Bonaventura es vom Glauben lehrt.[2])

[1]) Diesen Zusammenhang meint Bartholomaeus de Barberiis [a. a. O. t. II. disp. XIV, q. I. n. 298 p. 110 a]; irrtümlich ist es aber, daß Bonaventura aus der Beteiligung der Willensfreiheit am Glaubenshabitus dessen Einheit in beiden Grundkräften der Seele beweise.

[1]) III. S. 477 a.

15. Das Verhältnis der Seelenvermögen zur Seele.[1]) Es erhebt sich nun aber sofort die zweite Schwierigkeit, wieso nämlich der an sich einfache und einmal vorhandene akzidentelle Habitus des Glaubens zu gleicher Zeit in zwei Vermögen sein könne.[2]) Denn Erkenntniskraft und Willen sind nach Bonaventura zwei verschiedene Vermögen der Seele.[3]) Es ist im Geiste des heiligen Lehrers gehandelt, wenn wir auch hier sofort seine eigenen psychologischen Untersuchungen des näheren zur Analyse des Glaubens heranziehen, die er eigentlich nur zu ihrem theologischen Endzwecke angestellt hat, wie er selbst sagt.[4])

Es handelt sich dabei zunächst um das metaphysische Verhältnis zwischen den Seelenvermögen und der Seele selbst, oder, genauer ausgedrückt, um die Frage, als was die Vermögen im Verhältnis zur Substanz der Seele zu betrachten sind. Der Scholastiker frägt darüber, in welche Klasse der Prädikamente gehören die Seelenvermögen?[5]) St. Thomas verweist sie mit Albert dem Großen in die Klasse der Akzidenzien.[6]) Die Editoren der neuen Bonaventuraausgabe halten es wenigstens für wahrscheinlich, daß Bonaventura der Sache nach mit Thomas übereinstimme und nur dem Wortlaute nach sich von seiner Ansicht unterscheide.[7]) Sicher ist nun allerdings, daß der hl. Thomas die Vermögen der Seele nicht als logische Akzidenzien betrachtet. Als logische Beziehungsformen aufgefaßt, gelten sie ihm vielmehr als charakteristische Eigentümlichkeiten (proprium), „welche in der Substanz oder Wesenheit eines Dinges selbst begründet sind und daraus hervorfließen, sodaß sie von

[1]) Gaudentius a. a. O. t. IV. tr. IX. d. II. q. 1. p. 46 sq.

[2]) . . . . ergo si fides est habitus unus, non potest esse simul et semel in illis potentiis duabus III. S. 23. 1. 2. op. 5.

[3]) II. S. 24. I. 2. 1.

[4]) II. S. 559b.

[5]) Die Aufzählung der 10 Prädikamente bei Bonaventura siehe z. B. Breviloqu. I. c. 4.

[6]) z. B. I. S. 3. 4. 2.

[7]) Schol. 1. z. I. S. 3. II. 1. 3. Videtur autem quod S. Bonaventura et Alexander (sc. Halensis) conceptum accidentis sumant pro accidente logico, S. Thomas pro accidente metaphysico, ita ut in re conveniant. — Über den Unterschied zwischen dem logischen Akzidens, einem der fünf Universalien oder Prädikabilien, und dem metaphysischen, welches alle Kategorien [Prädikamente] mit Ausnahme der Substanz umfaßt, also zu den Prädikamenten gehört, vgl. z. B. Liberatore, Inst. phil. ed. III. Prati 1889. t. I. p. 40 sq.

der Substanz untrennbar sind".[1]) Ebenso ist es richtig, daß beide heiligen Lehrer in der Sachbeschreibung sich nahe stehen. Trotzdem aber ist es nicht richtig, daß Bonaventura die Seelenvermögen als Akzidenzien irgend einer Art gefaßt habe. Bonaventura faßt nämlich das metaphysische Akzidens immer in dem Sinne auf, daß es zur vollendeten Substanz hinzukommt,[2]) dagegen gehört nach Bonaventura alles das, ohne dessen Vorhandensein eine Sache nicht als vollständig gelten kann, zu ihrer Wesenheit, wie eben z. B. die Seelenvermögen,[3]) daher braucht ein proprium im logischen Sinne nach Bonaventuras Auffassung durchaus nicht immer ein metaphysisches Akzidens zu sein.[4]) Manche Proprien ergeben sich allerdings mit Notwendigkeit aus der Substanz des Dinges zugleich mit einem Akzidens, manche aber ergeben sich unmittelbar aus der Substanz der Sache; diese sind alsdann keine Akzidenzien.[5])

Wo sich also eine Bestimmung, wenn auch als proprium, unmittelbar aus der Substanz des Dinges selbst ergibt, nicht aus etwas, was erst zu ihr hinzukommt, dort schließt Bonaventura immer den Begriff des Akzidens davon aus. So tut er es z. B. auch in seiner philosophischen Lehre vom Individuationsprinzip. Die Individuation ergibt sich ihm aus der Verbindung der substantialen Wesensteile, Materie und Form, unmittelbar. Daher gilt auch sie ihm als substantiale Bestimmung und nicht als Akzidens.[6]) Eine solche substantiale Bestimmung kann mitunter den Anschein einer erst zur Substanz hinzutretenden

[1]) Stöckl, Lehrb. d. Philos. 3. Aufl. Mainz 1872. 2. Bd. S. 58; vgl. Thomas A. S. th. I. 77. 1. ad 5.

[2]) Advenit; II. S. 26. 1. 3. f. 1.; II. S. 13. 3. 2. f. 1.

[3]) I. S. 3. II. 1. 3. ad 1. 2.

[4]) Man vergleiche z. B. II. S. 560[a] sed etiam dicunt [sc. potentias] proprietates inhaerentes ipsi animae, quae sunt de genere accidentium; demnach gibt es auch solche, welche nicht Akzidenzien sind.

[5]) Nam aliqua potentia egreditur a substantia cum accidente, ut potentia calefaciendi. Ignis enim per suam substantiam non calefacit sine caliditate; et haec potentia non est alterius generis [sc. praedicamentorum], quam sit caliditas, a qua egreditur; unde potentia calefaciendi est in eodem genere cum caliditate [sc. accidentis]. Alia modo dicitur naturalis potentia, quae naturaliter egreditur a substantia et immediate, sicut potentia generandi quantum ad inductionem ultimae formae; et haec quidem non est alterius generis quam substantia, sed reducitur ad genus substantiae tanquam substantialis differentia I. S. II. 1. 3. c.

[6]) I. S. 3. I. 2. 2. c.

Eigentümlichkeit (proprium) haben. Es kommt alsdann auf die nähere Untersuchung an, ob diese Eigentümlichkeit ihren Ursprung einem Akzidens verdankt.[1]) Erst dann wäre es ein wirkliches proprium.

Bonaventura widerspricht also der Sache nach von vornherein der sonst meist vertretenen Lehre des Boethius,[2]) daß die logische Beziehungsform des Kennzeichens schlechthin nur auf metaphysische Akzidenzien Anwendung finden dürfe. Bei aller Klarheit in der Sache selbst vermeidet es Bonaventura jedoch, eben mit vernünftiger Rücksicht auf den herrschenden Sprachgebrauch, die Seelenvermögen Proprietäten zu nennen, um schon den Anschein zu vermeiden, als seien sie Akzidentien. Vielmehr macht er die Entscheidung darüber abhängig von der Untersuchung des tatsächlichen Verhältnisses jener Vermögen zur Substanz der Seele.

Abgelehnt wird dabei die von einigen Scholastikern, besonders Heinrich von Gent,[3]) vertretene Ansicht, zwischen Seelensubstanz und Vermögen sei überhaupt kein essentieller Unterschied. Ein Seelenvermögen wäre danach nichts anderes, als die Seele selbst, bezogen auf eine bestimmte Tätigkeit ihrer Substanz.[4]) Bonaventura gibt freilich zu, daß einige Aussprüche des hl. Augustinus[5]) und Bernardus[6]) an sich so gedeutet werden könnten,[7]) wenn nur dabei ein haltbarer Sinn herauskäme. Das aber erscheint ihm unhaltbar, daß das unmittelbare Prinzip des Seins und Wirkens identisch sei.[8]) Bonaventura deckt in dieser Bemerkung mit überraschender Einfachheit den Zusammenhang auf, der zwischen jener Lehre Heinrichs von Gent, Wilhelms von Paris und Richards von Middleton, sowie der Nominalisten einerseits und der neuzeitlichen Aktualitätstheorie andererseits[9]) besteht. Auch befremdet es ihn, daß alsdann die Seele offenbar nur ein einziges Ver-

---

[1]) I. S. 3. I. 2. 2. ad 1.

[2]) Comm. in Porphyr. l. III. de specie c. finem; l. IV. c. de proprio; l. V. de commun. et differ. speciei et proprii; vgl. II. S. 105ª n. 1.; Stöckl a. a. O.

[3]) Quodlib. 3. q. 17. [4]) II. S. 24. I. 2. 1. c.

[5]) De Trin. X. c. 11. n. 18. Haec tria, memoria, intelligentia et voluntas sunt una meus, una vita, una essentia, ac per hoc una substantia.

[6]) Tria quaedam in anima intueor, memoriam, intelligentiam et voluntatem, et haec tria ipsam animam esse; sup. Cant. serm. II.

[7]) I. S. 3. II. 1. 3. f. 1. 2. [8]) I. S. 3. II. 1. 3. ad 3.

[9]) Gutberlet, Kampf um die Seele. Mainz 1899. S. 50 ff.

mögen haben könnte.[1]) Diese Folgerungen sind unhaltbar und weisen auf die Unhaltbarkeit jener Exegese der Autoritäten zurück. Es läßt sich aber auch aus Augustinus[2]) und damit zugleich für den hl. Bernard beweisen, daß sie jeden wesentlichen Unterschied zwischen der Seele und ihren Vermögen nicht in Abrede stellen wollten.

Immerhin ist ihre Ausdrucksweise für Alexander von Hales und seinen Schüler Bonaventura ein wichtiger Wink geworden,[3]) wenigstens den Akzidentalcharakter der Potenzen der Seele entschieden zu bestreiten. Ihre Auffassung als Akzidenzien ist daher die zweite von Bonaventura vermerkte, aber nicht geteilte Ansicht von der Sache.[4]) Gewiß gäbe es abgeleitete Potenzen der Seele, die dann an sich oder in sekundärer Weise Akzidenzien sein können.[5]) Die Grundkräfte der Seele jedoch, welche in der augustinischen Dreizahl der Seelenvernögen zusammengefaßt würden, Gedächtnis-, Erkenntnis- und Willenskraft, gehen nach Bonaventura unmittelbar aus ihrer Wesenheit hervor. Sofern nur die Seele eine geistige Substanz und daher sich selbst gegenwärtig und geeint ist, hat sie die Fähigkeit, sich selbst zu erkennen, im Gedächtnis festzuhalten und zu lieben.[6]) Daher sind diese Fähigkeiten in keiner Weise Akzidenzien, sondern gehören zur Substanz der Seele und damit überhaupt in die prädikamentale Klasse der Substanzen, und zwar durch Zurückführung (durch Analyse, per reductionem). Freilich ist ihnen, für sich betrachtet, alsdann nicht alles das eigen, was der Substanz an sich eignet. Sie bedeuten einerseits etwas Positives in der Seele, nicht nur eine Relation.[7]) Andererseits sind sie nicht mehr, als die unmittelbare Eigenheit einer Substanz, aus sich heraus[8]) und in Beziehungen nach außen zu treten.[9]) Sie haben also keine eigene vollständige Wesenheit. Darum gehören sie, wie z. B. auch die Substanzbildner, Materie und Form, oder die integrierenden Teile eines Wesens, wie Leib und Seele beim Menschen, aber wieder in anderer Weise noch

[1]) I. S. 3. II. 1. 3. f. 6.
[2]) De Trin. l. XV. c. 20. n. 39.
[3]) II. S. 24. I. 2. 1. c. [4]) a. a. O.
[5]) Ingeniositas; potentia syllogizandi; a. a. O. [6]) a. a. O.
[7]) Ordinem cum positione I. S. 3. II. 1. 3. ad 4.
[8]) viae a re II. S. 562b.
[9]) I. S. 3. II. 1. 3. f. 5.

mit zur Substanz.[1]) Trotzdem sind sie aber, wie schon gesagt, nicht wesentlich identisch mit der Seelensubstanz, da sie sich eben erst aus ihrer Wesenheit ergeben.[2]) Somit weist Bonaventura den Vermögen nicht nur wie Thomas von Aquin eine Mittelstellung zwischen Substanz und logischem Akzidens zu,[3]) sondern auch noch zwischen Substanz und metaphysischem Akzidens. Er denkt sich die Vermögen der Seele — denn wer könnte in diesen Dingen zwingende Gründe anführen[4]) — entsprechend der viel geschlosseneren Natur des geistigen Wesens enger mit ihr vereinigt, als ein Akzidens es sein kann. Er verbleibt, wie gewöhnlich in zweifelhaften Dingen, noch bei der herkömmlichen Ansicht, während sich Thomas mit größerer Entschiedenheit den Konsequenzen des aristotelischen Systems zuwendet.[5])

16. Das Verhältnis der Seelenvermögen zu einander.[6]) Diese Lösung der Streitfrage durch Bonaventura wird noch näher beleuchtet durch seine Untersuchungen über das metaphysische Verhältnis der Seelenvermögen zu einander, die sich naturgemäß auf die Bestimmung ihres Verhältnisses zur Seelensubstanz aufbauen.[7]) Daher erwähnt Bonaventura auch hier zunächst jene Ansicht von der Sache, wonach die Potenzen der Seele, weil mit ihr selbst wesentlich eines, auch untereinander nur durch Relationen unterschieden sind.[8]) Der heilige Lehrer gibt als Grund dieser Ansicht unter anderem an, daß nach Aristoteles[9]) die Potenzen durch ihre Objekte unterschieden werden. Nun seien das Gute und das Wahre dem Wesen nach eines; also auch die Seelenvermögen, Erkenntnis- und Willenskraft, die sich auf sie bezögen. Er führt aber dagegen mit Recht aus, daß die Potenzen viel unmittelbarer durch ihre Akte unterschieden würden.

---

[1]) Prima enim agendi potentia, quae egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus [sc. substantiae] reducitur, quae non adeo elongatur ab ipsa substantia, ut dicat aliam essentiam completam II. S. 24. I. 2. 1. ad 8.

[2]) Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientes — non sunt omnino idem per essentiam I. S. 3. II. 1. 3. c.

[3]) S. th. I. 77. 1. ad 5. [4]) II. S. 24. I. 2. 1. c.

[5]) Wieder davon verschieden ist das noch engere Verhältnis des vegetabile, sensibile und rationale zur Wesenheit der Seele. I. S. 3. II. 1. 3. op. ad 6.

[6]) Gaudentius a. a. O. t. IV. tr. IX. d. II. q. 2 sq. p. 50 sq.

[7]) II. S. 24. I. 2. 1. [8]) Heinrich von Gent, Quodl. 3. q. 17.

[9]) De Anima l. II. t. 33. c. 4.

Diese aber seien offenbar ungleich, weil sie dasselbe Objekt in ganz verschiedener Weise, eben als Gutes oder als Wahres auffaßten.[1]) Wenn es auch in der Natur zuweilen vorkommen möge, daß sich aus gleichen Elementen in fortschreitender Zusammensetzung scheinbar ganz ungleiche Dinge aufbauen mögen,[2]) so lehne er dies für die psychologischen Gebilde ab. Denn ganz abgesehen von der unsicheren Grundlage der angeführten Analogie überhaupt, erwiesen sich Licht und Wärme, wo sie nicht nur in der Wirkung, sondern im Sein eines Dinges auftreten, offenbar als verschiedene Dinge.[3]) Bonaventura hält es also auch hier wieder mit dem hl. Augustinus, der jedes Vermögen auf seine eigentümliche Tätigkeit beschränkt glaubt[4]) und schließt daraus auf ihre wesentliche Verschiedenheit.[5]) Bonaventura läßt somit höchstens eine kollektive Einheit der Seelenvermögen, keine wesentliche zu.[6])

Ebensowenig aber kann Bonaventura nach dem, was schon oben ausführlich gesagt wurde, was sich für seine theologischen Folgerungen als überaus wichtig erweisen wird, die Seelenvermögen als verschiedene Akzidenzien an der Seele von einander durchaus unterscheiden. Verschiedene Akzidenzien an demselben Subjekte unterscheiden sich nämlich wesentlich. — Er wählt auch hier den Mittelweg. Die Seelenvermögen sind als Vermögen (in genere potentiae) allerdings von einander verschieden und nicht nur ein Vermögen. Sie sind aber (in genere sub-

[1]) ib. op. ad 3.

[2]) Sed sol per eandem virtutem illuminat et calefacit — calefactio enim generatur ex radiorum multiplicatione; ib. op. ad 7.

[3]) ib. op. ad 7. f. 7. Bemerkenswert ist hier wieder — ganz abgesehen von der von Bonaventura selbst hervorgehobenen ganz unsicheren naturwissenschaftlichen Grundlage — die Berührung der entgegenstehenden nominalistischen Ansicht mit der Richtung neuzeitlicher Entwicklungspsychologie, welche auch die am meisten zusammengesetzten psychologischen Gebilde aus gleichartigen einfachsten physischen Akten sich aufbauen lassen will, wie z. B. Herbart aus dem psychologischen Elementargebilden, die ihrerseits beim Zusammentreffeu mehrerer Realen als Störung und Erhaltung sich ergeben, die gesamte empirische Psychologie zu konstruieren sucht.

[4]) De Trin. X. c. 7. n. 12. Nihil mentis meminimus nisi per memoriam, nec intelligimus nisi per intellegentiam, nec amamus nisi per voluntatem.

[5]) ib. f. 2. u 4. Die von Augustinus und Bonaventura aus dem Vergleich der Seele mit der Trinität hergeleiteten Gründe [ib. f. 1. u. 5.] übergehen wir hier, um den psychologischen Charakter der Untersuchung zu wahren.

[6]) Completum posse animae .... secundum quandam collectionem ib. ad 8.

stantiae) nicht verschiedene Wesenheiten, sondern in derselben Substanz der Seele. Sicherlich ist dieser Unterschied ein feiner, was um so bedenklicher ist, als sich, wie schon einmal gesagt, über diese Dinge Zwingendes überhaupt nicht vorbringen läßt. Die konsequente Anwendung der aristotelischen Ausdrucksweise, zu der sich daher der Aquinat entschließt, ist klarer und einfacher. Es sieht aber so aus, als ob schon die augustinische Spekulation über diese Dinge Feinheiten enthielte, die sich mit der aristotelischen Terminologie nicht bewältigen lassen. Daher scheint jener Mittelweg Bonaventuras der Ansicht des heiligen Augustinus zu entsprechen. Ihm hätten die Vermögen, so meint Bonaventura, durch ein gewisses Innewohnen in der Seele[1]) als Eines gegolten, aber doch so, daß sie sich aus der Substanz der Seele zu einer gewissen Verschiedenheit ergäben.[2]) Man kann Alexander von Hales und Bonaventura nach dem Angeführten nicht bestreiten, daß man durch jene Redeweise des hl. Augustinus über die Annahme des akzidentalen Charakters der Potenzen sich hinausgedrängt und an der Rezipierung der aristotelischen Terminologie sich gehindert fühlen kann. Daher erregte auch die kühnere Konsequenz des hl. Thomas, welcher der Autorität des hl. Augustinus sich in diesem Punkte nicht beugte, vielerorts Anstoß. Immerhin gibt auch Bonaventura der Anziehungskraft des sich in seiner Geschlossenheit immer mehr enthüllenden aristotelischen Systems insoweit nach, als er schließlich das Ergebnis seiner Untersuchungen über die Seelenvermögen auf die beiden aristotelischen Grundkräfte, Erkenntnis und Willen,[3]) einschränkt und die memoria des heiligen Augustinus als besonderes Vermögen im Sinne der beiden anderen fallen läßt.[4]) Sicherlich hat aber Bonaventura darin Recht, sich

---

[1]) Per quandam intrinsecam adhaerentiam ib. op. ad 1.; cf. S. Augustinus, de Trinitate l. X. c. 11. n. 18. Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita, nec tres mentes, sed una mens, nec tres substantiae sunt, sed una substantia.

[2]) Admonemur, si utcumque videre possumus, haec in anima existere et tanquam involuta evolvi, ut sentiantur et numerentur substantialiter, vel ut ita dicam essentialiter. de Trin. l. IX. c. 4. n. 5.

[3]) Aristot. de anima III. c. 9.

[4]) Ideo memoria et intelligentia potius dicuntur diversae vires, quam diversae potentiae. II. S. 560 b; damit ist die Untersuchung des Begriffes des Gedächtnisses bei Augustinus vor dem Andringen des Aristotelismus zunächst zu kurz gekommen. Vielleicht führt er doch, gründlich geprüft, über die peripathetische Seelenlehre zum neuzeitlichen Begriff der Persönlichkeit hinüber.

für seine Auffassung auf Alexander von Hales zu berufen.[1]) Schließlich führt er für seine Ansicht von der Sache noch die Selbstbeobachtung an, welche ergebe, daß ein jeder selbst erkenne und wolle, aber dazu verschiedene seelische Instrumente[2]) in Anspruch nehme; daraus sei zu entnehmen, daß die Seelenvermögen zu gleicher Zeit Eines und Verschiedenes seien.[3])

17. Folgerungen für die Lehre vom Glauben. Jetzt erst, nachdem im Sinne Bonaventuras die von ihm besonders zu diesem Ende geschaffene psychologische Grundlage dargestellt ist, auf die er sich in seiner Lehre vom Glauben ausdrücklich beruft, wird es möglich sein, seiner Glaubenspsychologie volles Verständnis abzugewinnen. Es ergibt sich da zunächst die bemerkenswerte Tatsache, daß ihm das Festhalten an der augustinischen psychologischen Spekulation erhebliche systematische Vorteile in der theologischen Erörterung sichert. — Die beiden Grundvermögen der Seele sind nach ihm nicht zwei von einander verschiedene Wesenheiten (essentiae), wie es z. B. zwei Akzidenzien wären, wohl aber sind sie, wie gezeigt, ganz sicher zwei verschiedene Vermögen. Sie sind der Seele konsubstantial und somit in der Einheit ihres Subjektes innerlich verbunden, ähnlich wie die Glieder eines Körpers, aber noch viel inniger als sie. Damit wäre es für Bonaventura ohne Schwierigkeit möglich anzunehmen, daß sie gemeinschaftlich dieselbe Eigenschaft, hier den akzidentalen Habitus des Glaubens, besitzen.[4]) Eine Schwierigkeit entsteht aber daraus, daß Bonaventura, ebenso wie der

---

[1]) Dicendum quod anima est quodammodo sua potentia, ut fiat distinctio inter potentias substantiales sive vires ex una parte et accidentia ex alia quantum ad hoc, quod potentiae et vires substantialiter inhaerent et unum sunt cum anima secundum substantiam, non dico quantum ad essentiam; potentiis enim substantialibus subsistit anima. Accidentia vere, ut prudentia, fortitudo et hujusmodi, non adhaerent substantialiter, quia haec accidentaliter adsunt. Unde potentiae et vires substantiales dicuntur idem quod anima ratione indivisionis et adhaerentiae substantialis, accidentia vero non, quia substantialiter non adhaerent. Alex. Hales. S. th. II. 21. m. 1.

[2]) Lugo, de fide, disp. XV. s. 1. n. 4 sq. p. 399 sq.

[3]) II. S. 24. I. 2. 1. c.

[4]) Quamvis enim potentiae distinctae sunt, nihilominus tamen continuari habent in uno subjecto, ratione cuius potest esse in eis unitas proprietatis, sicut una sanitas ponitur esse in multis membris corporis interius, et una honestas in multis exterius III. S. 23. 1. 2. c.

hl. Thomas bereits den aristotelischen Begriff des Akzidenzes, als einer physischen Entität, für die Gnade rezipiert hat.[1]) Ebenso lehrt er mit Aristoteles, was auch offensichtlich ist, daß ein und dasselbe derartige quidditative Akzidens nicht zu gleicher Zeit in verschiedenen Subjekten sein kann.[2]) Daß aber, mögen sich die Seelenvermögen zu einander metaphysisch wie immer verhalten, ihre Verschiedenheit groß genug ist, um ein solches gemeinsames Akzidens unmöglich zu machen, gibt Bonaventura ganz ausdrücklich zu.[3]) Er sucht aber später die Möglichkeit seiner Aufstellung durch eine eingehende Beschreibung der Eigenart des Glaubens zu begründen.

Beide Vermögen besitzen also nach ihm den einen und gemeinsamen Habitus des Glaubens.[4]) Die Beteiligung der Erkenntniskraft am Glauben ist ja zweifellos.[5]) Das Glauben setzt begriffliches Denken voraus und operiert damit. Es verhilft der Erkenntniskraft in seiner Weise[6]) zum Erkennen der Verbindung mit Objekten, also zur Wahrheit. Es handelt sich also beim Glauben um Bildung und Bewahrung von Begriffen, um die durch Auflösung und Zusammensetzung sich vollziehende weitere Aufhellung von Begriffsmerkmalen und ihrer Beziehungen zu einander, auch um ihre Umkleidung mit dem Eigentümlichen des Wahrheits- und Geltungsbewußtseins. Das Erkenntnisvermögen zu all diesen Tätigkeiten, sofern sie bei Glaubensakten vorbereitend oder vollziehend erforderlich sind, nicht nur einmal und vorübergehend zu befähigen, sondern dauernd fähig und geneigt zu machen, darin besteht der Habitus des Glaubens, d. h. soweit er im Erkenntnisvermögen sein Subjekt hat.

Nun werden freilich alle diese Vorgänge in gewisser Weise (quoad existentiam) irgendwie vom Willen befohlen (sub imperio voluntatis), da die Ausübung der höheren Seelenvermögen selten ganz unwillkürlich erfolgen dürfte. Sofern sie aber zum Glaubens-

---

1) z. B. II. 25. I. 1. 5. c. u. ad 4.

2) II. S. 25. I. 1. 5. f. 6. cf. additam. ex. Cod. M. z. II. S. 3. II. 2. 1. c. p. 119 n. 8. accidens numeratur penes subiectum, in quo est.

3) II. S. 25. I. 1. 5. f. 6. Ein Anhänger Kuhns würde die Schwierigkeit dadurch lösen, daß er die physische Entität der Gnade bestritte. Das wäre aber gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Bonaventura.

4) Heinrich, a. a. O. S. 631.

5) Suarez, de fide, de VI. s. I. n. 4. p. 97a—b.

6) Per captivationem ib. c.

akte gehören, stehen sie — wie später genauer zu zeigen sein wird — in einer viel volleren Weise (quoad essentiam) unter der Herrschaft des Willens, sind ihrem Wesen nach von seiner Mitwirkung abhängig.[1]) Die Bildung jener Begriffe nämlich und ihre weitere soeben angedeutete Handhabung wird nicht wie sonst durch den Sachverhalt der Natur unseres Erkenntnisvermögens abgezwungen, sondern ist schon an sich von der zwar vernünftig begründeten, aber dennoch freien Entschließung unseres Willens und der Ausübung seiner Kraft abhängig.[2]) Sofern nun der Habitus des Glaubens unseren Willen dauernd zu dieser Entschließung geneigt und fähig macht, hat er im Willen seinen Sitz.[3]) Somit hat der Glaube zugleich in Verstand und Willen seinen Sitz. Marcus von Bandunium sucht nun diese Lehre dadurch zur Lehre des hl. Thomas und des Skotus hinüber zu ziehen, daß er ein subjectum quo formaliter und imperative unterscheidet, um so doch den Glauben seinem Wesen nach in die Erkenntniskraft zu verlegen.[4]) Die Lehre Bonaventuras gibt jedoch keinerlei Anhalt dafür. Auch lehrt Bonaventura nicht, daß der Glaube im praktischen Intellekt seinen Sitz habe, wodurch Bartholomaeus de Barberiis zu der Aufstellung des Thomas und Skotus hinüberstrebt.[5]) Vielmehr korrigiert Bonaventura diese Auffassung durch seine eigene. Dagegen gibt Gaudentius[6]) den Unterschied zwischen der Lehre des Bona-

---

[1]) Heinrich, a. a. O. S. 609. Das ist offenbar auch die Meinung des hl. Thomas. Daher ist es dann nicht unmittelbar, sondern nur aus dem aufgezeigten strengen philosophischen Zusammenhange seiner Lehren einzusehen, warum Thomas die Mitwirkung des Willens nicht als zum Wesen des Glaubensaktes gehörig, sondern nur als seine Vorbereitung gelten lassen will. Thomas A. de Veritate. 14. 2. ad 10.

[2]) Diese Ansicht nennt Gaudentius [a. a. O. t. V. tr. I. d. I. q. 18. n. 181. p. 31[a]] mit Recht die gewöhnliche; cf. Suarez, de fide, d. VI. s. VI. n. 4. p. 107[b].

[3]) In quantum tamen [sc. fides] habitus reddens potentiam facilem ponenda est quodam modo in potentia cognitiva . . . . quoniam ad fidem pertinet cogitare, ad fidem pertinet illuminare et rationem reformare et intellectum captivare . . . . ., quae omnia respiciunt cognitionem . . . . . . etiam necesse est ponere, quod fides quodam modo sit in affectione . . . ., quia est habitus voluntarius et amor ordinatus, et talis naturae est actus ejus, quod ad ipsum nemo potest cogi invitus ib. c.

[4]) a. a. O. t. II. q. 50. a. 2. p. 212[a].

[5]) a. a. O. t. II. d. XIV. q. 5. n. 319. 320. p. 119[a–b].

[6]) a. a. O. t. V. tr. I. d. 1. q. 18. p. 29 sq.

ventura und der gewöhnlichen richtig, wenn auch nicht klar genug, an. Er ist aber völlig überzeugt, daß ein Unterschied von der Lehre des hl. Thomas vorliegt. Dieser nämlich erklärt das Erkenntnisvermögen als das alleinige Subjekt des Glaubens, freilich nicht ohne sofort zugunsten des Willens eine Einschränkung zu machen.[1] Es wird sich nur später fragen, ob diese zugunsten des Willens von Thomas gemachte Einschränkung zur Formulierung des psychologischen Tatbestandes schon allein des Glaubensaktes genügen wird. Wenn man das aber zuzugeben geneigt wäre, so würde es sich weiter fragen, ob nicht wenigstens mit Bonaventura auch im Willen selbst eine dauernde Geneigtheit zur Vollziehung des Glaubensassenses, also eben etwas irgendwie zu der Tugend des Glaubens Gehöriges wird anzunehmen sein. Das aber scheint wieder Thomas selbst zuzugeben.[2]

Bonaventura hält dagegen fest, daß beim Glaubensakte der Wille die Verstandestätigkeit nicht nur befiehlt, und damit ihren Anfang setzt, sondern sie auch zum Teile ersetzt, sodaß auch der Wille als Subjekt des Glaubensaktes zu bezeichnen wäre. Wenn aber der Wille zum Glaubensakte, ihn nicht nur von außen befehlend, sondern ihn wesentlich konstituierend mitwirkte, so würde sich wieder andererseits die Folgerung aufdrängen, den Willen auch zur Beteiligung an dem Habitus des Glaubens selbst heranzuziehen. Ob aber im Glaubensakte wirklich nur eine bloße Beziehung des intellektiven Aktes zur vorhergehenden Willenstätigkeit anzunehmen ist und wie der hl. Thomas diesen Ausdruck meint, scheint nicht ohne weiteres klar.[3] Zu seiner Beurteilung müßte sicher seine anderweite Ausdrucksweise herangezogen werden,

---

[1]) De Veritate, q. 14. a. 4. fides „est in intellectu speculativo.... Sciendum tamen est, quod non est in intellectu speculativo absolute, sed secundum quod subditur imperio voluntatis."

[2]) Et ideo oportit, quod actus procedens ex duabus talibus potentiis sit perfectus habitu aliquo prae existente in utraque potentiarum.... Et ideo oportet quod tam in voluntate sit aliquis habitus, quam in intellectu... Thomas A. S. th. II. II. 4. 2.

[3]) Sola extensio ad opus facit, aliquem intellectum esse practicum. Relatio autem ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Thom. A. d. Verit. l. c. Trotzdem soll nicht etwa behauptet werden, daß nach Bonaventura der Glaube seinen Sitz im praktischen Intellekt habe, auch wenn man mit ihm, gegen Aristoteles übrigens, die richtige Begriffsbestimmung des praktischen Intellektes

wonach bei der Glaubenserkenntnis der Wille die Hauptsache sei,[1]) wenn er auch in gewisser anderer Weise an dem Akte und der Tugend des Glaubens keinen Anteil habe. Alles dies st vorläufig vom Standpunkte Bonaventuras aus zu der Auffassung des hl. Thomas zu bemerken, dessen Lehre darüber übrigens von Bonaventura weder getadelt noch verworfen wird.

Immerhin ist sicher ein Unterschied zwischen den Lehren der beiden großen Scholastiker festzustellen, und es bedarf einer gründlichen Untersuchung, um den Grad ihrer Vereinbarkeit zu erkennen. Schon die oben gezeigte ganz deutliche Abweichung in der philosophischen Fundamentierung der Lehren beider Fürsten der Schule muß uns daran hindern, den einen zu der Lehre des anderen auf Kosten der logischen Geschlossenheit seiner Lehren einfach hinüber zu ziehen.[2]) Ebenso liegt es der gegenwärtigen Untersuchung von vornherein nicht ob, die größere oder geringere Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit der einen oder anderen Auffassung zu behaupten oder zu beweisen. Es würde ihr schlecht anstehen, „in einer so schwierigen Frage, bei der die größten Theologen, so sehr sie in den Hauptpunkten übereinstimmen, doch in der wissenschaftlichen Bestimmung des Einzelnen in betreff der Art und Weise auseinandergehen“,[3]) etwas bestimmen zu wollen. Es soll zunächst lediglich die Lehre Bonaventuras dargelegt werden. Freilich wäre es dabei gegen die Wahrheit und Gerechtigkeit gewesen, nicht zugleich die inneren Gründe und Wahrscheinlichkeiten seiner Auffassung aus dem Geiste seiner Lehre so gut als möglich darzulegen. Für diese an sich aber mag der heilige Lehrer selbst in all

---

durch den hl. Thomas bestreiten wollte. Vielmehr läßt sich die Auffassung Bonaventuras vom Glaubensakte nicht schlechthin in korrekter aristotelischer Terminologie geben, weshalb sie Bonaventura abändert. III. S. 23. 1. 2. c.

[1]) In cognitione fidei principalitatem habet voluntas. S. ca. Gent. III. c. 40.

[2]) Wenn man erwägt, daß die Editoren schon schol. I. zu I. S. 3. II. 1. 3. meinen, Bonaventura bestritte vielleicht nur den logischen Akzidentalcharakter der Seelenvermögen, und dann schol. I. zu III. S. 23. 1. 2. das nicht unbedenkliche Zitat aus Matthaeus zur Erläuterung des Sinnes Bonaventuras bringen (cf. unten Nr. 39), so versuchen sie offenbar eine zu weitgehende Vereinbarung beider Lehrer, die uns nicht vorwärts bringen könnte. Auch sonst kann man diese Neigung gelegentlich feststellen. z. B. schol. I. z. I. 8. II. 1. 2. betreffend die materia spiritualis. schol. I. z. II. 8. II. 1. 1. betr. Mehrheit der Wesensformen.

[3]) Denzinger, a. a. O. II. Bd. S. 496.

seiner nüchternen Liebe zur Wahrheit eintreten, mit der er sagt: „Sufficit enim in dubiis scire, quid sapientes senserunt, nec est utile contentionibus deservire. Multa dicimus et deficimus in verbis. Consummator autem sermonum ipse est Dominus noster Jesus Christus“.[1])

III. Zur Analyse des Glaubensaktes.

18. Die Eigenart der Glaubensgewißheit. Ihre Fortsetzung und Vertiefung findet alsdann Bonaventuras spekulative Untersuchung des Glaubens in der Abhandlung, in der er die Gewißheit des Glaubens mit der der Wissenschaft vergleicht.[2]) Bonaventura meint damit nicht die Gewißheit des Glaubens in sich, wovon er an anderer Stelle handelt,[3]) sondern seine Gewißheit für den Glaubenden. In sich[4]) betrachtet, hat der Glaube die völlige Gewißheit, weil er der Offenbarung Gottes[5]) und darum dessen eigener Erkenntnis entspricht, die den höchsten Gewißheitsgrad hat, weil sie von den Dingen selbst nicht abhängt.[6]) Allerdings wird dabei völlig vorausgesetzt, daß es für den Menschen überhaupt eine Erkenntnismöglichkeit gibt.[7])

Anders verhält es sich mit der Gewißheit des Glaubens für den Glaubenden. Zur Erläuterung geht Bonaventura auf die Eigenart der Gewißheit ein, wie man sie im natürlichen Erkennen vorfindet, dessen Möglichkeit er wiederum voraussetzt. Er unterscheidet beim menschlichen Wissen, nicht Meinen, mit großer Nüchternheit, wie auch Aristoteles,[8]) viele Grade der Gewißheit, und zwar wegen der unserer Erkenntniskraft anhaftenden Schwäche. Daher ist es zunächst schon ganz falsch zu meinen, daß je wichtiger und erhabener ein Wissenszweig sei, um so größer auch seine Gewißheit werde.[9]) Gerade in der Beantwortung der höchsten und wichtigsten Fragen läßt die Gewißheit der Antwort oft sehr zu wünschen übrig; eben weil sie die schwierigsten sind, und dies sind sie gerade wegen der Fülle des Lichtes, die sie unseren schwachen Augen ent-

---

[1]) III. S. 40. d. III. in fine.
[2]) III. S. 23. 1. 4. [3]) III. S. 24. 1. 1.
[4]) Ex parte suae causae obiectivae schol. 1. z. III. S. 23. 1. 5.
[5]) III. S. 24. 1. 1. f. 3. [6]) ib. c. [7]) ib. f. 6.
[8]) Met. II. t. 16. I. brev. c. 3. vgl. Suarez, de fide, disp. 6. s. 5. n. 8.
[9]) III. S. 23. 1. 4. f. 5.

gegenstrahlen.[1]) Freilich gebe es durch Einsicht gewonnene wissenschaftliche Erkenntnisse, die uns durchaus gewiß schienen, sodaß wir an ihnen nicht zweifeln und ihnen auch nicht widersprechen können.[2]) Dafür werden besonders gewisse mathematische Erkenntnisse und die Erkenntnis der obersten Prinzipien von Bonaventura als Beispiele angeführt. Es wird also mitunter der absolute Grad wissenschaftlicher Gewißheit erreicht, der Erkenntnisakt unter Ausschluß aller Möglichkeit, zu zweifeln, von der Erkenntniskraft selbst vollzogen. Im übrigen aber ist es klar, daß in den meisten Fällen, eben wenn die Einsicht keine so überwältigende ist, der Wille, eine Wahrheit anzunehmen oder nicht, auch im Bereiche der natürlichen Erkenntnis bedeutungsvoll mitwirken wird.[3])

Daher unterscheidet Bonaventura mit Recht eine doppelte Gewißheit des Erkennens. Die eine wird durch den Willen hervorgebracht (certitudo adhaesionis), die andere durch den Verstand (c. speculationis); letztere ist die Erkenntnis der Wahrheit, ersteres das Festhalten an ihr. Wenn man nun unter der Glaubensgewißheit das Festhalten an der durch den Glauben erkannten Wahrheit versteht, so ist sie in den meisten Fällen größer, als bei Erkenntnissen, die auf natürlichem Wege gewonnen wurden; weil nämlich bei letzterer in den meisten Fällen doch noch die Möglichkeit des Irrtums oder tieferer korrigierender Einsicht vorliegen wird, was beim Glauben ausgeschlossen ist.[4]) Was aber die Gewißheit betrifft, welche durch das Erkennen, d. h. Durchschauen der Wahrheit im Menschen entsteht, so wird die natürliche Erkenntnis in vielen Fällen die subjektive Glaubensgewißheit übertreffen; sie wird sogar mitunter völlig fehlen, nämlich bei jenen Glaubenserkenntnissen, welche über den Bereich der bloßen Vernunft hinausführen.[5]) Darum ist auch der Glaube den Angriffen des Zweifels immer ausgesetzt, die vollständige wissenschaftliche Erkenntnis aber nicht. Das gilt

[1]) ib. ad 5. [2]) ib. op. 2. 3. 5. u. c.

[3]) Die planmäßige Ausschaltung dieses Willens vor der Erreichung der zurzeit erreichbaren Gewißheit einer Erkenntnis ist eine Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Methode.

[4]) III. S. 23. 1. 4. f. 4.

[5]) Daher wird der Glaube nur transsumtive argumentum genannt III. S. 23. 1. 5. ad 2. Damit ist aber nicht gesagt, daß den Glaubenswahrheiten kein intellektuelles Geltungsbewußtsein zukäme. Lugo, de fide, disp. VI. s. II. n. 26.

freilich nur, sofern es sich nicht um die Glaubenswahrheiten selbst handelt; in diesen führt der Glaube auch spekulativ genommen immer zu größerer Gewißheit,[1]) weil nämlich, wie später zu zeigen ist, der bloße Verstand in den Glaubenswahrheiten, die ihm zugänglich sind, nie die Totalität ihrer Begriffsmerkmale erfaßt, die sie im systematischen Zusammenhange mit den übrigen Glaubenswahrheiten in sich entdecken lassen.

Man wird jedoch mit Recht zweifeln, ob das besprochene Festhalten an der Glaubenswahrheit, das von Bonaventura leider nicht näher beschrieben, sondern nur kurzweg dem Tätigkeitsbereiche des Willens zugewiesen wird, noch zum Glaubensakte selbst gehört.[2]) Sie muß vielmehr schon eine weitere Vervollkommnung der Glaubenserkenntnis bedeuten, die ihn in allen Erschütterungen, denen er seiner Natur nach ausgesetzt ist, schützt und heil bewahrt. Denn wenn etwa dieses Festhalten schon im Glaubensassense selbst erblickt werden sollte (adhaerere = assentire), so geht es offenbar nicht an, darin mit Bonaventura einen Willensakt zu erblicken, der allen Erkenntnissen gemeinsam sei. Denn Bonaventura sagt ja selbst, daß sich dieser Assens bei evidenten Vernunftserkenntnissen ohne wesentliche Mitwirkung der Willenskraft aus dem geistigen Einblick in den Sachverhalt und der Natur der Erkenntniskraft ergibt. Unter jenem Festhalten (adhaerere) an Wahrheiten scheint also Bonaventura einen von ihrer Erkenntnis, mag diese erfolgen, wie sie wolle, verschiedenen Willensakt zu verstehen,[3]) der nur mehr nachträglich ist.[4]) Ganz sicher wird dies durch die nähere Erläuterung, welche Richard von Mediavilla dieser Unterscheidung gibt.[5]) Daher kann auch der hl. Thomas lehren,

---

[1]) III. S. 23. 1. 4. c.

[2]) Das meinte z. B. Hirscher, Die christl. Moral. Tübingen 1845. 4. Aufl. II. Bd. S. 4. — Georg Schmitt (Vernunft und Wille ete. s. o. S. 7.) erblickt darin sogar, wie oben erwähnt, allein und ausschließlich das Wesen des Glaubens.

[3]) Damit besteht völlig, was Denzinger [a. a. O. II. S. 510] von dieser adhaesio voluntatis sagt, daß sie nämlich keine unvernünftige Hartnäckigkeit, sondern von der rationalen Kraft des Glaubensmotives durchdrungen ist und insofern nicht lediglich eine Willenssache genannt werden kann.

[4]) Argumentum dicitur, quia mentem arguit et illuminat ad aliquid intuendum et ei firmiter adhaerendum III. S. 23. 1. 5. ad 2.

[5]) Respondeo quod distinguendum est de certitudine; est enim quaedam certitudo adhaesionis in affectu, et certitudo cognitionis in intellectu ... Cer-

daß es zusammen mit der Evidenz in der Gewißheit der natürlichen Erkenntnis sich finde, ohne sie aber in der Glaubensgewißheit anzutreffen sei, während beim bloßen Meinen keines von beiden vorhanden ist.[1])

Somit hat man sich wohl zu hüten, in jener Unterscheidung von Erkennen und Festhalten der Glaubenswahrheit eine psychologische Analyse des Glaubensaktes zu suchen; das würde die Sache aufs neue verwickeln. Vielmehr sind darin zwei Betrachtungsweisen des gesamten Glaubensaktes zu erblicken, um ihn nach diesen beiden Rücksichten auf seine Festigkeit hin mit dem Akte der natürlichen Erkenntnis zu vergleichen. Der für die zu erstrebende psychologische Analyse des Glaubensaktes wichtige und richtige Kern dieser Betrachtungsweisen besteht vielmehr darin, daß das Geltungsbewußtsein bei der natürlichen Erkenntnis, sofern dieselbe vollkommen ist, auf der durch das Erkenntnisvermögen gewonnenen Evidenz, bei der Glaubenserkenntnis auf einer Mitwirkung des Willens beruht. Schon früher war ja im Anschluß an Bonaventura gezeigt worden, daß der Gegenstand der Wissenschaft die vom Lichte des natürlichen Erkenntnisvermögens erschaute Wahrheit sei, der Glaube dagegen sich auf die nicht geschaute, aber vom Willen aus guten Gründen anerkannte und dadurch auch vom Erkenntnisvermögen in gewisser Weise gewonnene Wahrheit beziehe.[2]) Somit liegt dabei Wahrheitsgewinnung, also Tätigkeit der Erkenntniskraft, aber ebenso die anerkennende Tätigkeit des Willens im Glaubensakte vor. Will man nun bestimmen, inwieweit das Glauben ein Erkenntnisakt, und was und wieviel von ihm auf Rechnung der Willenskraft zu setzen ist, so ist die Methode der weiteren Untersuchung klar gegeben. Man hat zunächst die Eigenart des natürlichen Erkenntnisprozesses psychologisch zu untersuchen; darauf ist festzustellen, inwieweit sie beim Glaubensakte gewahrt bleibe. In demselben Umfange kann alsdann der Glaubensakt ein Erkenntnisvorgang genannt werden. Zugleich

titudo enim voluntatis [sc. adhaesionis] est determinatio ipsius ad adhaerendum per amorem alicui veritati. III. S. 23. 7. 1. c. Daher geriet Durandus in Irrtum, als er meinte, die Sicherheit der Glaubenserkenntnis bestehe lediglich in jener vom Willen ausgehenden firmitas adhaesionis. III. S. 23. 3. n. 7. Das ist aber nicht auch die Ansicht Bonaventnras, wie Lugo meint [de fide, disp. VI. s. II. n. 26.]

[1]) III. S. 23. 2. 2. 3. ad 1. [2]) III. S. 23. 1. 1. ad 2.

wird sich dabei die Eigenart und das Maß der Beteiligung des Willens von selbst und damit die Lösung der Frage ergeben, ob auch der Wille als Subjekt des Glaubensaktes und der Glaubenstugend zu gelten hat.

19. Der natürliche Erkenntnisprozeß.[1]) Bonaventura kennt zwei oberste Arten der Erkenntnis überhaupt, deren erste nur in der Kundmachung der wirklichen Existenz des Erkannten,[2]) die andere in der völligen Erfassung des Erkannten ihre Eigenart hat.[3]) Von der zweiten Art können wir sofort hier absehen und der ersten allein uns zuwenden, deren Elemente bei Bonaventura dieselben sind, wie sie noch heute im scholastischen Schulbetriebe dargelegt werden. Diese Erkenntnis ist nämlich entweder ein Schauen oder ein eigentliches Erkennen.[4]) Auch im natürlichen Erkennen kommt die Form des Schauens vor, z. B. bei den höchsten Leistungen der geistigen Erkenntniskraft,[5]) auch dort, wo die Seele einfach sich selbst und das, was in ihr ist, erblickt.[6]) Gewöhnlich aber geht die natürliche Erkenntnis den anderen Weg, welcher von der Sinnenerkenntnis über die Vorstellungskraft zur geistigen Erkenntnis führt.[7]) Als zur Erkenntnis mitwirkende Kräfte treten somit die Sinnenerkenntnis, die Einbildungskraft und der Intellekt auf (sensitiva exterior, imaginativa, intellectiva) und bewirken die ihnen entsprechende dreifache Art der Erkenntnis. Als Erkenntnismittel dient das Sachbild (species), welches bald materiell, bald halb oder ganz abstrakt ist, je nachdem es von einem der drei genannten Erkenntniskräfte aufgefaßt wird.[8]) Für die intellektive Erkenntnis kommen hauptsächlich ganz abstrakte Sachbilder in Betracht, die wir Begriffe nennen.

---

[1]) Gaudentius, a. a. O. t. IV. tr. 9. s. 4. p. 180 sq.

[2]) Apprehensio I. S. 3. I. 1. 1. ad 1. Wir haben es bei Bonaventura überall mit einem selbstverständlichen erkenntnistheoretischen Realismus zu tun, der ihm aus dem Begriff und Hergang der Erkenntnis sich ergibt. I. S. 3. I. 1. 1. ad 4.

[3]) Comprehensio I. S. 3. I. 1. 1. ad 1. vgl. III. S. 14. 1. 3. ad 3. 4.

[4]) Visio et speculatio. Breviloqu. V. c. 6. t. V. p. 260a.

[5]) I. S. 41. 2. 1. c. [6]) II. S. 39. 1. 2. c.

[7]) Breviloqu. a. a. O.

[8]) Concreta est, prout apprehenditur a sensu exteriore, licet sit ibi aliqua abstractio [sofern es eben nur ein Sachbild, nicht die Sache selbst ist]; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur ab imaginatione III. S. 23. d. IV.

Der Prozeß der Sinnenerkenntnis wird in streng aristotelischer Weise und unter Berufung auf den Philosophen dargestellt.[1]) In derselben unmittelbar realistischen Weise wird diese Erklärung von Bonaventura an anderer Stelle näher erläutert und weitergeführt. Sieht man z. B. öfters ein bestimmtes Pferd, so bildet sich eine Vorstellung von ihm in der Seele. Die Vorstellungen verschiedener Pferde in derselben Seele verschmelzen zu einem sinnlichen, also konkreten Gesamtbilde, welches jedoch bereits mit Verstärkung der den einzelnen Vorstellungen gemeinsamen Merkmale ausgerüstet ist und dadurch die Unterlage zur Begriffsbildung seitens des Intellektes gibt.[2])

20. Der Erkenntnisvorgang als complexum. In Sinnen- und Verstandeserkenntnis ist nun, was ihren Akt betrifft, ein Doppeltes zu unterscheiden, das Aufnehmen des Sachbildes und das Urteilen darüber. Sofern man die Sinnenerkenntnis als eine Leistung des äußeren Sinnes für sich betrachtet, kann man sie jedoch auch durchaus einfach nennen.[3]) Insofern ist sie nämlich nur das Sachbild selbst, das natürlich der Einheit der Sache selbst entspricht.[4]) Bei genauer Betrachtung aber ergibt sich auch schon für die Sinnenerkenntnis die oben genannte Zweiteilung. Es erfolgt nämlich zunächst die Aufnahme des Sachbildes durch das körperliche Organ, dem sich das (unmittelbare) Urteil der sinnlichen Erkenntniskraft anschließt,[5]) soweit sich letzteres beim Menschen von der sofort eintretenden Mitwirkung der höheren Geisteskräfte sondern läßt.

Freilich findet auch hier schon, wie später beim intellektiven Erkenntnisprozeß eine gegenseitige Diffusion des Aufnahme- und Urteilsaktes der Erkenntnis statt, sodaß man schließlich sagen kann, sowohl die Aufnahme als auch das Urteil sei eine Sache

---

[1]) Sentire idem est, quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere; et sic accipit Philosophus in secundo de Anima, cum dicit, quod „sensus est susceptio specierum in materia praeter materiam". II. S. 8. I. 3. 2. ad 4.; vgl. Aristoteles II. de Anima t. 121. c. 11.

[2]) Sed Christus plantavit in nostra natura, „ut ex multis sensibilibus fiat una memoria, ex multis memoriis una experientia, ex multis experientiis unum universale, quod est principium artis et scientiae. III. S. 14. 3. 2. op. 3.; vgl. Aristot. II. Post. c. 18 [c. 15] I. Met. c. 1.

[3]) I. S. 41. 2. 1. f. 1. u. c.; vgl. III. S. 24. 1. 3. ad 3.

[4]) III. S. 24. 1. 3. ad 4. [5]) II. S. 25. II. 1. 6. c.

der durch das Organ tätigen sinnlichen Erkenntniskraft.[1]) Wir haben es eben, was Bonaventura nie vergißt, hier überall mit lebendigen Einheiten zu tun, die sich nur auf dem Papier in Teile sondern lassen, in Wirklichkeit aber in- und durcheinander wirken. — Die Natur des Urteilsaktes im sinnlichen Erkenntnisvorgange bedarf jedoch noch einer weiteren Erläuterung. Jenes Urteil besteht in der Feststellung, daß dem geschauten Bilde eine Wirklichkeit entspricht, daß es ein Sachbild, daß es also wahr sei.[2]) Es ist die instinktive, d. h. selbstverständliche und unreflektierte oder auch durch Mitwirkung der höheren Geisteskräfte klarer bewußt werdende Feststellung nicht des Geschehens des Erkenntnisvorganges, sondern der Existenz der erkannten Sache.[3]) Somit schließt der einzelne Akt der Sinnenerkenntnis nach Bonaventura ein oft unausgesprochenes logisches Urteil, welches auf die Existenz der Sache geht, in sich und ist insofern etwas Zusammengesetztes (complexum).

Ganz dasselbe gilt Bonaventura von der Gewinnung des logischen Begriffes, zu dem der Verstand in der von Aristoteles angegebenen doppelten Weise[4]) mitwirke. Seine Tätigkeit besteht nicht nur in dem vorbereitenden (erleuchtenden), abstrahierenden Einfluß auf das sinnliche Sachbild (Phantasma), auch nicht in der bloßen Aufnahme des geistigen Sachbildes, wie das für einen Nominalisten genügen würde. Für Bonaventura tritt auch hier ein mehr oder minder bewußtes, implizites Urteil, daß dem geistigen Sachbild etwas in der Sache entspricht, daß der Begriff also wahr sei.[5]) Sofern also die sinnliche oder geistige Wahrnehmung (apprehensio) nicht nur eine Beeinflussung der betreffenden Vermögen von den Sachen her, sondern auch eine urteilende Bewegung der Vermögen auf die Sachen hin[6]) ist, wodurch sie nämlich für wahr erklärt werden, ist sie nicht einfach, sondern komplex.[7]) Daher erklärt Bonaventura, worauf wir noch

---

[1]) II. S. 8. I. 3. 2. ad 7.

[2]) II. S. 8. II. 1. 3. c.; I. S. 3. I. 1. 1. ad 4.

[3]) IV. S. 43. 6. ad 5. [4]) III. de Anima t. 18. c. 5.

[5]) II. S. 24. I. 2. 4. c. Lugo, de fide, disp. III. s. II. n. 43. non nego, posse fieri indicium mentale sine compositione aut divisione, in quo non obiiciatur identitas media inter extrema, neque etiam obiiciantur extrema, aut subjectum et praedicatum, sed entitas una, quae solo affirmetur vel negetur.

[6]) Protensio III. S. 14. 1. 3. ad 6.

[7]) Die Unterscheidung zwischen der cognitio si est und quid est [I. S. 8. I. 1. 2. c.] hebt sich also selbst auf, sobald man das Existieren zum Prädikat macht.

werden zurückgreifen müssen, daß Wahrheit und Falschheit, streng genommen, nur im Komplexen stattfänden. Sie kämen eben nur durch ein Urteil zustande[1]), wofür er sich mit Recht auf Aristoteles berufen kann.[2]) Er führt sogar eigens ein Beispiel an, um zu zeigen, daß selbst in der Sinnenwahrnehmung der Irrtum nur aus einem Urteil entsteht, welches der eigentlichen Wahrnehmung folgt.[3])

21. Bonaventuras Lehre vom Urteil. Dadurch sind wir nun in der Lage, einer weiteren Unterscheidung Bonaventuras, die von ihm hauptsächlich auf das intellektive Erkennen angewendet wird, Verständnis entgegenzubringen, nämlich zwischen der einfachen Wahrnehmung und dem Urteile selbst.[4]) Der Intellekt hat es nämlich mit der Erfassung von Begriffen und Urteilen zu tun.[5]) Die Zusammengesetztheit des geistigen Aktes nämlich, die schon in der Begriffserfassung, wie oben erwähnt, als ein verstecktes Existentialurteil enthalten ist, tritt in dem eigentlichen Urteil klar zutage,[6]) und zwar als eine weitere Aussage über das Seiende. — Wir können also auch zusammenfassen und sagen: für die eigentliche Erkenntnis der Wahrheit kommen nur Urteile in Betracht. Wir schließen alsdann jene versteckten Existentialurteile, welche in den wahren oder wenigstens für wahr gehaltenen Begriffen enthalten sind, in unsere Aussage mit ein.[7])

Im übrigen weicht Bonaventuras Begriff vom Urteile von dem der heutigen Logiker nicht ab.[8]) Es ist nach ihm der mit Geltungsbewußtsein verbundene Ausdruck der Beziehungen zweier Begriffe zu einander.[9]) Zum Urteile gehören also nach Bonaventura zwei Dinge: die Anwesenheit des zu Beurteilenden, also die Kenntnisnahme der Seele von den Begriffen, und ein

---

[1]) III. S. 23. 1. 3. f. 1. 2. 4.
[2]) III. S. 26. 1. 5. c.; vgl. Arist. I. Periherm. c. 1 sq; V. Met. c. 4.
[3]) II. S. 8. II. 1. 3. c.
[4]) De Myster. Trinitatis 1. 1. c. t. V. p. 49b; de Donis Spiritus S. coll. VIII. n. 20. t. V. p. 498b.
[5]) Itinerar. c. 3. n. 3. t. V. p. 304a; de Reduct. art. ad Theolog. t. V. p. 321a.
[6]) I. S. 41. 2. 1. f. 2.
[7]) Verum dicit inhaerentiam [Urteil] et existentiam actualem [Begriff] III. S. 24. 1. 1. ad 5.
[8]) z. B. II. S. 23. 2. 2. ad 1; II. S. 7. II. 1. 1. c.; IV. S. 18. I. d. I.
[9]) I. S. 41. 2. 1. f. 3.

diese Begriffe beleuchtendes Erkenntnislicht, durch welches wir eben über ihr gegenseitiges Verhältnis zu urteilen in der Lage sind. Die Begriffe gewinnen wir, wie schon gesagt, durch Vermittlung der Sinne. Das Erkenntnislicht aber, wodurch wir nach der Gewinnung von Begriffen über die obersten Beziehungen des Seins ohne weiteres gewiß werden und diese alsdann zum Ausgangspunkte weiterer urteilender Aussagen machen, ist uns eingegeben; nicht an sich; sondern es ergibt sich unmittelbar und von selbst aus der Konstitution des gottähnlichen menschlichen Geistes.[1]) Dementsprechend sind alsdann abgeleitete und unmittelbar evidente Urteile zu unterscheiden. Bei den letzteren ist es auf Grund der durch die Denkprinzipien erkannten obersten Beziehungen des Seins von selbst klar, daß der Prädikatsbegriff des Urteils in seinem Subjektsbegriff enthalten ist; bei ersterem wird es erst im Schlußverfahren durch Herbeiziehung eines Mittelbegriffes einleuchtend.[2]) Ein passendes Beispiel für beide Arten des Urteils läßt sich im Anschlusse an Bonaventura in dem Satze: Gott ist, angeben, welcher in der Form des Existentialsatzes auftritt. Er ist in sich evident, weil das Prädikat kraft des Identitätsgesetzes im Subjekte enthalten ist, sofern man nämlich Gott als das höchste reale Sein zuvor erkannt hat. Er kann aber auch durch Anwendung verschiedener Mittelbegriffe im Beweisverfahren zur Evidenz gebracht werden.[3])

Damit stimmt das, was die neuzeitliche Psychologie und Logik vom Urteile lehrt, völlig überein; nur hat sie den psychologischen Mechanismus des Urteilsaktes durch Anwendung des Assoziations- und Apperzeptionsbegriffes aufgehellt. Indem irgend eine Wahrnehmung die von einer früher gehabten zurückgebliebene Disposition erregt und über die Bewußtseinsschwelle emportreten läßt, entsteht zunächst ein Schwebezustand in der Seele.[4]) Solange alsdann über die Möglichkeit des Vollzuges der Apperzeption keinerlei Klarheit herrscht, liegt die Frage vor. Neigt sich die Entscheidung bereits einer von beiden Seiten zu, so handelt es sich um eine Vermutung oder Meinung.[5]) Durch den Vollzug der Apperzeption selbst dagegen entsteht das be-

---

1) Ex primo dictamine naturae II. S. 39. 1. 2. c.

2) De Mysterio Trinit. 1. 1. c. t. V. 49a—b.

3) I. S. 8. I. 1. 2. c.

4) Actus conferendi; de Mysterio Trinit. 1. 1. c. t. V. 49b.

5) III. S. 24. 2. 3. c.

jahende, durch ihre Ablehnung das verneinende Urteil, soweit es ein psychologischer Vorgang ist. Die Perzeption ist alsdann das Subjekt, die Apperzeption das Prädikat; das Urteil selbst aber ist das im Bewußtsein erfolgende Auseinandertreten der Elemente des Apperzeptionsprozesses und ihre darauf folgende Verbindung oder Sonderung in der Form des Satzes.[1])

22. Das Urteil im logischen Sinne. Diese psychologische Entstehung ist bei allen Urteilen gleich; sie ist auch dann zu beobachten, wenn der Apperzeptionsvollzug oder seine Ablehnung sich auf rein subjektive Gründe stützt, also etwa auf Gewohnheiten oder Gefühle zurückzuführen wäre. Für das wirkliche Erkennen jedoch kommt nur das Urteil im logischen Sinne in Betracht. Bei diesem nämlich regelt sich der Verlauf des Apperzeptionsvorganges lediglich nach dem objektiven Verhältnis der beiden Vorstellungsinhalte. Dabei kommt es nicht darauf an, ob dieses Verhältnis sich aus den Denkprinzipien unmittelbar ergibt, oder erst durch nähere Überlegung klar wird, indem eine beiden Elementen gemeinsame Beziehung zu einer dritten Vorstellung jenes Verhältnis aufhellt. Es wird also in dem logischen Urteile, welches mit dem Anspruch auf objektive Geltung auftritt, an demselben Gegenstande (im weitesten Sinne), der in der Subjektsvorstellung zur Auffassung kommt, ein Merkmal (im weitesten Sinne) herausgehoben und im Prädikate als in der Subjektsvorstellung enthalten oder davon ausgeschlossen bezeichnet.[2]) Es ist somit zuzugeben, daß das Urteil zunächst nur eine Aussage über das Verhältnis von Vorstellungsinhalten oder Sachbildern ist und die Frage nach der Realität der im Urteil verknüpften Begriffe offen läßt. Da aber bei Bonaventura diese Frage von vornherein schon durch seine psychologische Analyse der Wahrnehmung im realistischen Sinne beantwortet ist, so ist nach ihm das Urteil nicht nur eine Bestimmung von Denkinhalten durch einander, nicht nur eine Aussage über das Sein

---

[1]) Alia operatio intellectus est, secundum quam componit et dividit affirmando et negando. Thomas A. de Verit. 14. 1. Als Apperzeptionselemente können dabei Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe dienen; beim höheren Erkennen werden es vorwiegend Begriffe sein.

[2]) Praedicatum v. causa praedicati clauditur in subjecto. I. S. 8. I. 1. 2. et passim.

und Sichverhalten der Sachbilder, sondern auch über das Sein der durch die Begriffe bezeichneten Dinge selbst.[1])

„Das Urteil ist somit im allgemeinen zu definieren als ein Denkakt, in welchem ein (wahrer) Begriff einem anderen (wahren) Begriffe einfach zugesprochen oder abgesprochen wird.[2]) Und da in diesem Begriffe dasjenige besteht, was wir bejahen oder verneinen nennen, so kann ein Urteil auch bestimmt werden als ein Denkakt, in welchem ein Begriff von einem anderen Begriffe einfach bejaht oder verneint wird.“[3]) Es ist also angezeigt, in der urteilenden Form, welche jede Erkenntnis annehmen kann, Materie und Form zu unterscheiden. Subjekt und Prädikat, also die beiden zu beurteilenden Begriffe, sind nämlich seine Grundlage, aus denen erst die vollzogene eigenartige Verbindung oder Trennung ein Urteil formt.[4])

23. Das Urteil kein Willensakt. Das Urteil ist somit eine Art Zustimmung (assensus) zu dem erkannten Verhältnis zweier Begriffe zu einander, oder die Aussprache eines Satzes, welcher mit Geltungsbewußtsein bekleidet ist. Für unsere späteren theologischen Folgerungen ist es nun von Erheblichkeit, die Herkunft dieses Geltungsbewußtseins zu untersuchen. Es findet sich bei Bonaventura keine Spur davon, daß er geneigt wäre, sein Zustandekommen dem Einflusse des Willens zuzuschreiben. Ebensowenig hat dies jemals der hl. Thomas oder ein anderer in

---

[1]) Balmes, Weg zur Erkenntnis des Wahren. Deutsch v. Nissl. 2. Aufl. Regensburg 1872. „Urteilen heißt, in Gedanken behaupten, daß eine Sache sei oder nicht sei; daß sie auf eine gewisse Art sei oder nicht sei“.

[2]) III. S. 24. 1. 3. f. 4.

[3]) Stöckl, Lehrb. d. Philos. 3. Aufl. Mainz 1872. S. 261.

[4]) Ut patet, materia indicii sunt ideae vel conceptus; forma vero est idearum seu conceptuum compositio vel divisio, per affirmationem vel negationem. Liberatore, Instit. phil. ed. III. Prati 1889. t. I. p. 59. n. 49. Der Schulausdruck compositio und divisio für das Urteil entbehrt nicht einer gewissen Sorglosigkeit, da nicht jede Verbindung oder Trennung von Begriffen zum Urteil führt. Dazu gehört vielmehr noch, daß der eine Begriff durch den anderen eine nähere Bestimmung erfährt. Bonaventura gebraucht daher für diese eigenartige Verbindung lieber das Wort complexio, wofür die moderne Logik mitunter, aber auch nicht ganz glücklich, das Wort Verschmelzung wählt, während er unter compositio die Zusammensetzung von Teilvorstellungen zu kombinierten Begriffen versteht. III. S. 37. d. I. Auch Lugo, de fide, disp. III. s. II. n. 31 warnt vor dieser Verwechselung, welche Verwirrung anrichten kann.

der kirchlichen Wissenschaft zur Geltung gekommener Philosoph gelehrt. Vielmehr tritt uns diese Ansicht in der nachscholastischen Zeit besonders bei Descartes entgegen, nach welchem die im Urteil liegende Zustimmung durch einen Willensakt zustande komme. Dem Verstande gehöre nur die Auffassung der Begriffsinhalte und ihre Vergleichung an; die sich aus der Vergleichung ergebene Bejahung oder Verneinnng dagegen würde vom Willen vollzogen. Nach der Lehre der klassischen Scholastik dagegen ist dieser Assens ein intellektueller Akt. Es ergibt sich von selbst und notwendig[1]) aus der mittelbaren oder unmittelbaren Einsicht in das tatsächliche Verhältnis der Vorstellungsinhalte zu einander.[2]) Es ergibt sich hier, wie wesentlich es war, weiter oben genau darzutun, daß die aus dem Verstande sich ergebende spekulative Sicherheit (Evidenz) und die dem Willen zu verdankende adhäsive Festigkeit des Erkennens, welche Bonaventura und Thomas beim natürlichen Erkenntnisakt unterscheiden, keine psychologische Analyse desselben darstellen; daß vielmehr in der Erreichung der spekulativen Sicherheit schon der gesamte Erkenntnisakt besteht und den Assens als notwendigen intellektuellen Abschluß in sich enthält; daß somit das Festhalten daran seitens des Willens nur ein, die Erkenntnis akzidentell vervollkommnender, also nachfolgender Akt ist, nicht aber der Erkenntnisassens selbst. Eine genaue Selbstbeobachtung ergibt allerdings für jenen Assens eine Art der Erkenntnis nachfolgenden und somit wie jeder psychische Akt in gewisser Weise befohlenen Akt der Seele. Das ist aber nicht die Vollziehung des Assenses, sondern nur eine Art geistiges Wort, welches jene unmittelbare Erkenntnis noch einmal ausdrückt,[3]) und durch das sich die Erkenntniskraft nach dem Schwanken der Urteilsvorbereitung zur Ruhe zu bringen sucht. Daher erklärt auch der hl. Thomas ausdrücklich, daß dieser Akt ein intellektiver sei.[4])

Gewiß ist zuzugeben, daß der Wille sich in die Erkenntnis einmischen kann, indem er seinerseits den Urteilsassens vollzieht, wo derselbe sich aus der Einsicht in das Verhältnis der Denkinhalte nicht ergibt. Dann liegt aber eben ein Urteil im logischen

---

[1]) Quando assentitur propter se rationi, tunc .... in anima dominatur violentia rationis I. S. provem. q. 2. ad 6; III. S. 24. 2. 3. c.

[2]) Itin. III, 3. t. V. p. 304[a b].

[3]) Liberatore l. c. n. 50.

[4]) De Verit. q. 14. a. 1.

Sinne, ein Erkenntnisakt nicht vor, sondern nur ein psychologisches Urteil, logisch genommen aber möglicherweise ein Irrtum. Daher hat Descartes recht darin, daß der Irrtum in einer mißbräuchlichen Einmischung des Willens in den Erkenntnisvorgang seinen Grund haben kann, was auch Bonaventura sehr wohl bekannt war.[1] Daraus folgert aber Bonaventura nicht, daß der zur Erkenntnis führende richtige Urteilsvollzug auf eine berechtigte Mitwirkung des Willens zum Erkenntnisakte zurückzuführen ist. Das wäre ein Trugschluß.

24. Folgerungen für den Glauben. Die vorangestellte psychologische und logische Untersuchung hat dargetan, daß das natürliche Erkennen nach der Philosophie des hl. Bonaventura als Akt und Habitus seinem Wesen nach durch das Erkenntnisvermögen zustande kommt, ohne daß dem Willen dabei ein wesentlicher Einfluß vergönnt sei,[2] obwohl natürlich auch die Ausübung der Erkenntniskraft vom Befehle des Willens insofern abhängt,[3] als ohne dessen irgendwelche Mitwirkung kein Seelenvermögen zum Akte gelangen kann.

Wir wissen aber aus den bereits geführten vorbereitenden theologischen Darlegungen eben so sicher, daß nach Bonaventura zum Glauben jenes allgemeine Imperium des Willens nicht genügt. Er hält daran fest, daß seine Mitwirkung nicht nur zum Akte, sondern im Akte des Glaubens erforderlich ist, sofern nämlich dieser die freiwillige Gefangennahme des Intellektes für den Gehorsam Christi ist.

Daraus folgt von vornherein, daß für Bonaventura zwischen Glauben und Erkennen ein wesentlicher Unterschied besteht, weil nämlich die notwendigen Begriffsmerkmale des natürlichen Erkenntnisprozesses im Glaubensvorgange nicht vorhanden sind. Und zwar fehlt gerade die Selbstgenügsamkeit des Erkenntnisvermögens, welche wir in ihm dort beobachten, wo es seine natürlichen Akte setzt. Die Art dieses Unterschiedes ist nun des näheren durch einen strengen Vergleich des glaubenden und des natürlichen Erkennens an der Hand der Lehre Bonaventuras festzustellen.

25. Die Zurückführung aller Erkenntnis auf Gott. Zunächst ist dazu überleitend zu bemerken, daß auch die natürliche Erkenntnis des Menschen nicht ohne Gottes Mitwirkung

[1]) II. S. 39. 2. 3. ad 4. [2]) IV. S. 6. I. 1. 5. c.
[3]) De Scientia Christi. 4. op. ad 13.

zustande kommt.[1]) Sowie die Farben zwar an sich das Sehen bewirken, aber unter Mitwirkung des Lichtes, so verhält es sich mit dem Einfluß des ewigen Lichtes auf unsere natürliche Erkenntnis.[2]) Will man der ganzen Tiefe dieser in Platon wurzelnden erkenntnistheoretischen Spekulation einen kurzen Ausdruck geben, so dürfte man vielleicht sagen, daß Gott der erkennenden Kreatur bei der Schöpfung etwas verleihe, und zwar in verschiedener Abstufung, wodurch sie erkennend zu den Dingen in ein entfernt ähnliches Verhältnis kommt, wie Gott selbst, und das aus diesem Grunde Wahrheit genannt wird.[3]) Somit ist die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis auch bei der natürlichen Erkenntnis des Menschen der letzte Erkenntnis- und Zustimmungsgrund.[4]) Da es nun beim Glauben ebenso ist,[5]) haben wir hierin den obersten Punkt, an dem die zwei Wege des natürlichen und übernatürlichen Erkennens noch übereinstimmen, ehe sie sich von einander trennen.[6]) Ein Erkennen überhaupt gibt es jedenfalls nur

[1]) II. S. 7. II. 1. 1. ad 6.

[2]) I. S. 8. I. 1. 1. ad 3; IV. S. 5. 3. 1. ad 3. Die nähere Erläuterung dieses Zusammenhanges führt den hl. Bonaventura auf St. Augustinus zurück. I. S. 8. I. 1. 2. c.; vgl. de Scientia Christi. q. 4. ad 12. t. V. p. 25a; Augustinus, de Vera Religione c. 30 sq. n. 56 sq.; de Libero Arbitrio c. 14.

[3]) I. S. 48. 1. 2. f. 4. Diesen Gedanken nach allen Richtungen in die Tiefe auszuführen, ist der Lieblingsgegenstand der Spekulation Bonaventuras und stellt die Verbindung zwischen seiner Scholastik und Mystik dar; III. S. 24. d. IV.

[4]) II. S. prooem. p. 5b; nach Aufgabe dieses Grundes ist der Skeptizismus und Agnostizismus berechtigt und folgerichtig, vgl. Hettinger, Apologie. 5. Aufl. Freiburg 1875. I., 2. S. 22.

[5]) Veritas sc. divina in cognoscendo primario et formalissime est ratio assensus in fide theologica schol. II., 2. z. III. S. 23. 1. 5.; III. S. 24. 1. 1. fides quae cognitioni divinae praescientiae innititur. Suarez [de fide, disp. III. s. IV. n. 5.] bezeichnet die Rückführung des Glaubens auf die veritas prima [divina] in cognoscendo als eine besondere Eigenart des hl. Bonaventura, neigt sich persönlich mehr der Meinung des hl. Thomas zu, welcher den Glauben auf jene veritas in dicendo zurückgehen läßt [ib. n. 6.], obwohl die volle Wahrheit nach seiner Ansicht in dem Zurückgreifen auf die veritas prima schlechtweg zu finden sei [ib. n. 7.] Dem entspricht aber die wirkliche Ausdrucksweise Bonaventuras an der von Suarez angeführten Stelle; vgl. III. S. 24. 1. 2. Concedendum igitur, quod objectum fidei proprium, secundum quod habet rationem motivi, est Verum increatum. cf. Marcus a Baudunio a. a. O. t. II. 9. 67. a. 1. p. 198. sq. Barth. de Barb. a. a. O. t. II. d. XIV. 9. 1. n. 299. p. 110a.

[6]) II. S. 2. I. d. III.; II. S. 8. II. d. I.

gestützt auf Gott; die menschliche Vernunft ist keine letzte Wahrheitsquelle. Das Auseinanderführende von natürlicher Erkenntnis und Glauben kann also nur die Art und Weise sein, wie die Erkenntnis hier und dort auf die Sicherheit der göttlichen Wahrheit zurückgeführt wird. Das Ziel ist in beiden Fällen dann wieder dasselbe, nämlich die Übereinstimmung mit der göttlichen Wahrheit, worin die der Kreatur zugängliche geschaffene Wahrheit besteht.

Die Art der Zielerreichung ist nun tatsächlich bei beiden Arten der Erkenntnis ganz verschieden. In der natürlichen Erkenntnis bewirkt der naturgesetzmäßige Einfluß der Dinge auf den Erkennenden nebst der ebenso naturgesetzmäßigen Gegenwirkung der Erkenntniskräfte (receptio et judicium) auf jenen Einfluß kraft Anordnung und Mitwirkung des Urhebers und Vollstreckers der Naturgesetze, Gottes, die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. eine Nachbildung jenes oben erwähnten Verhältnisses, in welchem die Erkenntnis Gottes zu den Dingen steht, sowie diese in sich sind. Denn Gott erkennt die Dinge nicht nur in sich, sondern auch in ihnen selbst. Der Glaube dagegen ist eine Angleichung des menschlichen Intellektes an die Erkenntnis, welche Gott aus sich selbst über sich und alle Dinge hat, und die von den Dingen in keiner Weise abhängt.[1]) Diese Erkenntnis findet nämlich in Gott kraft der ewigen Urbilder der Dinge in ihm statt, nach denen sie Gott geschaffen hat.[2]) Diese treten dabei gewissermaßen an die Stelle der Sachbilder, durch deren Vermittlung sich die natürliche Erkenntnis der Kreatur vollzieht.[3]).

Da nun aber der Mensch jene ewigen Urbilder der Dinge in keiner Weise in sich hat,[4]) kann jene Ausgleichung des mensch-

---

[1]) III. S. 24. 1. 1. op. ad 2. u. c. Bonaventura erblickt hierin mit Recht zugleich den obersten Grund für die objektive Wahrheit des Glaubens, vgl. Heinrich, a. a. O. S. 574. „Wenn also auch eine solche [aus natürlichen Erkenntnisquellen stammende] Erkenntnis unter dem Einfluß innerer übernatürlicher Gnade zustande käme, so wäre sie zwar insofern übernatürlich, nicht aber Glaube im eigentlichen Sinne zu nennen". Dazu gehöre eben wesentlich, daß jene Erkenntnis aus der veritas prima geschöpft sei; nihil potest cadere sub fide, nisi in quantum stat sub veritate prima. Thomas A. S. th. II. II. 1. 3. c.

[2]) I. S. 39. 1. 1. ad 2. [3]) De scientia Christi. 2. ad 7. t. V. p. 9^{b}.

[4]) I. S. 17. 1. 4. op. 2.; de scientia Christi 4. ad 16. t. V. p. 25^{b}. Vgl. Kleutgen, Phil. d. Vorz. Münster 1860. Bd. I. S. 73 f. Inwiefern wir dennoch die Dinge in den ewigen Ideen erkennen, siehe ebenda S. 92.

lichen Intellektes an die Erkenntnis Gottes aus sich selbst, welche im Glauben erfolgt, nur durch Annahme von Mitteilungen ermöglicht werden, nicht aber durch eigene Evidenz. Diese nämlich ergibt sich, wie oben gezeigt, nur aus der Einsicht in das notwendige Verhältnis zweier Sachbilder oder Erkenntnisinhalte, die ihrerseits von Sachen abstrahiert sind. Beim Glauben aber handelt es sich um Beziehungen der ewigen Urbilder der Dinge, wie sie in Gott sind, über deren Beschaffenheit zu urteilen, dem menschlichen Intellekte, der sie nicht in sich trägt, der Natur der Sache nach auf Erden versagt bleibt. Wohl aber kann uns ihr Inhalt mitgeteilt werden. Diese Mitteilung heißt Offenbarung und kann mittelbar oder unmittelbar sein. Bei den meisten Menschen ist sie vermittelt.[1])

[1]) III. S. 23. 2. 2. c. per auditum.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

I. Der Begriff des Glaubens.

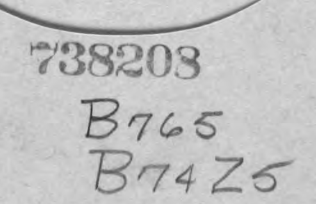
II. Die philosophischen Grundlagen des spekulativen Glaubensproblems.

III. Zur Analyse des Glaubensaktes.

IV. Die Lösung des Problems.

Lebenslauf.

Kurt Ziesché, geboren am 10. Oktober 1876 zu Breslau, als Sohn des Volksschullehrers Hermogenes Ziesché, besuchte nach fünfjährigem Volksschulunterricht bis zum Jahre 1896 das Breslauer Königl. katholische St. Matthiasgymnasium und studierte darauf ein Semester Volkswirtschaftslehre und Philosophie, sechs Semester Theologie und Philosophie. 1900 zum Priester geweiht, war er Kaplan und Hauslehrer in Falkenberg O.-S., setzte seine Studien darauf im Priesterkolleg der Anima zu Rom fort, wurde im Sommersemester 1906 von der philosophischen Fakultät der Kaiser Wilhelms-Universität auf Grund einer Studie über die Naturphilosophie Bonaventuras zum Doctor promoviert, und ist gegenwärtig Geheimsekretär des Fürstbischofs von Breslau, Kardinals Kopp.


738208
B765
B74Z5